NOOLOGIA GERAL

ÍNDICE

Introdução ao Estudo da Noologia 11

ANTROPOGÊNESE

TEMA I

Art. 1 — Que é o Homem? 17
Art. 2 — Advento do Homem 27
Art. 3 — Diferença essencial entre o Homem e o animal 35
Art. 4 — Teorias antropogenéticas 45
Art. 5 — Os símios e o advento do Homem 61
Art. 6 — Visão decadialéctica da Antropogênese 71

PSICOGÊNESE

TEMA II

Art. 1 — Psique, Alma e Espírito 93
Art. 2 — As estructuras intencionais e vivenciais 104
Art. 3 — Os graus da intuição 111
Art. 4 — As reacções circulares 123

TEMA III

Art. 1 — A construcção da realidade 131

TEMAS NOOLÓGICOS

TEMA IV

Art. 1 — Introducção à temática 139
Art. 2 — Análise noológica 147
Art. 3 — Caracteres do Espírito. Materialismo e Espiritualismo 153
Art. 4 — Dialéctica noológica 167

TEMA V

Art. 1 — Funcionamento noológico 177
Art. 2 — A Fisiologia da dor 193
Art. 3 — Decadialéctica noológica 197
Art. 4 — A tímese parabólica e a criação das tensões .. 213
Art. 5 — A liberdade 223

INTRODUCÇÃO AO ESTUDO DA NOOLOGIA

O têrmo *noologia* tem sua origem na palavra *Nous*, que em grego significa espírito. O têrmo *noológico* tem sido empregado modernamente na filosofia, para tudo quanto concerne ao espírito.

A Noologia é, em suas linhas gerais, a ciência do espírito (a *Geistelehre* dos alemães), e corresponde à Psicologia Metafísica dos escolásticos, pois não é apenas uma descrição do funcionar do psiquismo humano, mas uma especulação em tôrno de temas transcendentais, metafísicos, como a origem e o fim da alma humana, prova ou não de sua existência.

Não só examina o funcionar psicológico racional, como também as suas raízes intuicionais e afectivas, e penetra no âmbito da problemática gnoseológico-crítica, que pertence especìficamente ao campo da Teoria do Conhecimento ou Gnoseologia.

À *psychologia rationalis* dos escolásticos seguiu-se a grande contribuição crítica da psicologia de nossos dias, o que convém consignar, cujo ímpeto é devido em grande parte às críticas elaboradas por Kant e às análises em profundidade procedida por psicólogos modernos.

A Noologia não se cinge apenas ao estudo do funcionar noético, mas também investiga as suas raízes, origens e fins,

incorporando dêste modo tôda a imensa contribuição do especular escolástico sôbre o tema da alma. Por outro lado não pode deixar de examinar as teorias propostas para explicar o advento do homem, embora tais temas sejam pròpriamente das disciplinas antropológicas. Também não pode desinteressar-se dos fins a que tendem, e a discussão em tôrno dêste ponto se impõe cada vez mais.

Desta forma, podemos considerar nosso livro "Psicologia", onde compendiamos as idéias gerais sôbre aquela disciplina, como um ponto de partida. Em obediência ao nosso método, nossos trabalhos sôbre Noologia obedecerão ao seguinte critério.

1) *"Noologia Geral"*, apresentada neste volume, dedica-se ao estudo da *Antropogênese*, que discutirá as idéias principais sôbre o advento do homem, e a *Psicogênese*, onde examinaremos as principais teorias sôbre a formação da alma humana e suas características diferenciais. Terminaremos êste volume por um exame dos temas noológicos, obedecendo, assim, às normas do nosso método, que primeiramente apresenta sintèticamente a materia em estudo, para, posteriormente, proceder a análise dos temas principais e, finalmente, encerrar com uma visão concreta da totalidade da temática e da problemática da matéria em exame.

2) *"Tratado de Esquematologia"*. Esta obra, que sucederá à "Noologia Geral", consta de um amplo exame de uma das regiões mais importantes da Noologia, que é o estudo da formação e conexão dos esquemas noéticos.

3) *"O Problema da Alma"*. Com esta obra, encerraremos a série de estudos noológicos, pois nesse livro examinaremos as diversas posições tomadas ante o problema da existência ou não de uma alma espiritual no homem, e do seu destino.

* * *

A Noologia é uma ciência e o seu objecto material é o facto psíquico. O objecto formal é esse facto psíquico examinado especìficamente no campo antropológico, no campo da *rationalitas* dos escolásticos, no campo da *noesis* humana, com os seus conteúdos noemáticos, cuja diferença específica, que os distingue dos factos psíquicos animais, será oportunamente justificada.

ANTROPOGÊNESE

TEMA I

ARTIGO 1

QUE É O HOMEM?

Duas perguntas fundamentais incluem-se na lista das interrogações mais exigentes: que é o Homem? De onde vem?

Se a estructuração das ciências do saber epistêmico é o conjunto ordenado das respostas às mais inquietantes perguntas, estas duas, que acima citamos, precipitam a formação de uma disciplina que procura respondê-las: a *Antropogênese.*

Pretende esta dizer-nos algo sôbre a gênese do Homem, de onde vem, e quem é êle?

Saber algo dessa origem é um desafio, não só à filosofia como à ciência. E alinham-se inúmeras respostas, desde as de origem religiosa às de origem filosófica, até às de origem científica, que passam pelas páginas da história do pensamento humano, muitas vêzes intermescladas com agnósticos gestos de um postular céptico, pretendendo colocar-nos ante a convicção da inutilidade de qualquer resposta.

Os actuais conhecimentos da Antropologia, que é a ciência do homem enquanto tal, permitem, com suficiente amparo, apresentar as seguintes afirmativas:

1) O homem, como fìsicamente o conhecemos hoje, não é o mesmo homem de eras anteriores. Encontramos em homens, como o de Neanderthal, o de Cro-Magnon, o de Grimaldi, o de Aurignac, etc., muitas diferenças importantes, que permitem construir, pelo menos, uma linha ascensional, com fluxos e re-

fluxos, de um desenvolvimento que se intercala entre o dos símios superiores ao tipo de homem mais elevado que conhecemos na actualidade.

Não implica esta tese, de modo plenamente científico, que se estabeleça seja o homem um símio evoluído.

2) Por outro lado, psìquicamente, podemos admitir que o homem, nas suas diversas fases, conheceu evoluções, estructurando as suas faculdades no funcionar de esquemas, de conjuntos diferentes, o que permite admitir que há uma constante variância no psiquismo humano, embora também não se possa negar uma invariância formal.

Em suma, os estudos actuais da Antropologia permitem-nos afirmar, no campo da Antropogênese, que:

a) o homem enquanto tal, é formalmente invariante, isto é, quanto à sua hominilidade, o homem o é desde que êle surge. As possíveis transposições específicas, de uma espécie inferior, da animalidade para a hominilidade, implicam já exames não só científicos, como filosóficos e metafísicos, inclusive teológicos;

b) que o homem, tanto física como psìquicamente, tem conhecido modificações que, se não ofendem à sua forma, representam, no entanto, *variações* accidentais que precisam ser devidamente consideradas.

* * *

Antes de prosseguirmos, analisemos a posição actual das concepções sôbre o evolucionismo e o não-evolucionismo, cujas perspectivas (que oportunamente mostraremos ser unilaterais e abstractas, apesar de certa positividade concreta em suas afirmações) fornecem-nos uma visão de conjunto dêste tema importante, o que nos permitirá colocar o problema da antropogênese sob bases decadialécticas:

1) Teorias que não aceitam a evolução pròpriamente dita.

2) Teorias que a aceitam.

Impõe-se um esclarecimento do têrmo *evolução,* tantas vêzes empregado nos livros de ciência, mas nem sempre devidamente esclarecido no seu conteúdo esquemático.

Etimològicamente, o têrmo significa desenvolvimento, volver para fora o que já está contido em algo. Nesse sentido, evolução seria o desenvolvimento, pela actualização das possibilidades, das potências já inclusas virtualmente em algo. Dêste modo, a evolução seria o processo das actualizações das potências dos sêres, e nesse sentido lato todos estão de pleno acôrdo.

Assim o germe evolui até alcançar o indivíduo acabado. A evolução é, pois, uma ex-plicação, um "desembrulhar" das virtualidades que se actualizam, o efectivar-se do que já estava no germe. Há uma evolução no campo do indivíduo, como há também uma evolução no campo das espécies. Neste último caso, a espécie posterior e mais perfeita estaria em potência na inferior, cujo desenvolvimento terminaria por dar surgimento efectivo a uma possibilidade. E tal se dará ou por factôres internos ou por externos, ou por um desenvolvimento interno na espécie, que tenderia para a espécie superior, ou então essa passagem, êsse desenvolvimento, dar-se-ia sob a pressão de factôres externos, que estimulariam o processo interno, segundo alguns, ou apenas factorariam o processo interno, que seria, nesse último caso, apenas um efeito de acção exterior.

A observação dos factos biológicos leva fàcilmente a uma posição evolucionista, pois êste pensamento é dominante na observação dêles ao teorizá-los. Mas é evidente que há várias maneiras de considerar a evolução, e está nessas modalidades do pensamento evolucionista o motivo que gera as mais vastas discordâncias. Há necessidade, portanto, de esclarecer as divergências para depois analisá-las.

Há teorias que não aceitam a evolução, e há as que a aceitam.

Tanto nas primeiras, como nas segundas, há a aceitação de modificações:

a) por factôres internos

b) " " externos

c) pela interactuação de ambos.

As que não aceitam podem classificar-se:

1) *Fixistas* — admitem uma harmonia preestabelecida entre o organismo e o meio. Temos, em parte, o *criacionismo clássico* e o *vitalismo moderno.*

2) *Preformismo* — que admite que o organismo responde a qualquer situação, actualizando suas estructuras virtuais (posição mais do vitalismo moderno, *mutacionista,* e que corresponde ao *apriorismo* nas atitudes filosóficas). O meio ambiente tem um papel de "detector". No terreno da Psicologia, temos as posições apriorísticas, que consideram algumas estructuras mentais como anteriores à experiência.

Esta apenas facilita a actualização de potencialidade latentes, como vemos nos *inatistas* clássicos. Aquelas são preformadas e não elaboradas pela experiência. Há correspondência com o intelectualismo, que explica a inteligência por si mesma.

3) Doutrina biológica da "emergência", que afirma que as estructuras de conjunto são irreductíveis aos seus elementos, e determinadas simultâneamente de dentro para fora. As estructuras de conjunto são irreductíveis. Corresponde à fenomenologia moderna, e aos elementos exteriores, e as sínteses também à teoria da *Gestalt,* das "formas", na Psicologia.

As que aceitam a evolução (evolucionistas):

1) O *Lamarckismo* afirma a adaptação por pressão exterior. Essa idéia corresponde ao associacionismo, pelo qual o conhecimento resulta dos hábitos adquiridos, sem que nenhuma actividade interna, que constituiria a inteligência como tal, condicione tais acquisições. Corresponde também ao empirismo, que explica a inteligência pela pressão das coisas.

2) Por mutações endógenas com selecção (temos Darwin, aceitando-as através da concorrência). Há ensaios e êrros. Corresponde ao pragmatismo, ao convencionalismo. Por ex. o es-

paço euclidiano tem três dimensões porque melhor correspondem estas aos nossos sentidos. (Há aqui adequação do espírito ao real).

3) Interactuação dos factôres internos e externos: é o que afirma o relativismo biológico. Corresponde à interdependência do sujeito e do objecto, da assimilação do objecto pelo sujeito, e da acomodação dêste àquêle. (O interaccionismo afirma a colaboração indissolúvel entre a experiência e a deducção).

Do que foi analisado pode-se apresentar o seguinte esquema:

Evolução — adaptação —
- factôres internos
  - (mutações endógenas)
  - Relativismo correspondente ao interaccionismo.
  - Mutacionismo (convencionalismo, pragmatismo).
- factôres externos — lamarckismo (empirismo na filosofia).

Não evolução — adaptação —
- factôres internos — emergência (criacionismo - vitalismo) (fenomenologia)
- factôres externos

Corresponde às concepções dos fixistas, à da harmonia preestabelecida, às do preformismo, ao platonismo nas formas.

Antes de procedermos a crítica das diversas posições, há necessidade de esclarecer o que se entende por factôres hereditários, *a priori* no indivíduo, cuja actuação posterior será, de certo modo, proporcionada aos mesmos.

Factôres hereditários

São factôres hereditários:

a) o nosso sistema nervoso e os nossos órgãos dos sentidos;
b) a organização tensional da nossa inteligência manifestada nos níveis de capacidade.

Não poderia o organismo adaptar-se às variâncias exteriores, se não estivesse êle já organizado. Nem a inteligência apreenderia nada do mundo exterior, sem funções coerentes, próprias da organização noética.

Não herdamos a técnica, herdamos a capacidade.

Herdamos pelo menos a aptidão para os esquemas que se estructuram em conjuntos, e êste em conjunturas, que formam a constelação do nosso psiquismo.

Há, assim, uma hereditariedade biológica e uma hereditariedade psíquica.

A individualidade, hereditàriamente considerada, é *invariante* quanto às condições de espontaneidade próprias de expansão e retração do processo vital (da matéria viva e seu desabrochamento); e *variante*, quanto às influências acumuladas através de gerações.

A individualidade hereditàriamente considerada é tomada como a parte invariante da individualidade humana.

Quanto ao psiquismo humano, estabelece Piaget os seguinnidade de examiná-la.

Na Antropogênese, o que nos interessa é saber algo sôbre o desenvolvimento dos esquemas físicos e psíquicos, que nos possam esclarecer alguma coisa sôbre o advento do homem.

Posição de Piaget

Quanto à parte psíquica, na Psicogênese teremos oportutes dados sôbre os factôres hereditários de ordem psíquica, dados importantes para a futura inteligência dos temas noológicos.

"Se verdadeiramente existe um núcleo funcional da organização intelectual, que procede da organização biológica no que tem ela de mais geral, é evidente que êsse invariante orientará o conjunto das estructuras sucessivas que a razão vai elaborar em seu contacto com o real: êle representará, assim, o papel que os filósofos atribuíram ao *a priori*, quer dizer, imporá às

estructuras certas condições necessárias e irreductíveis de existência. Muitas vêzes se cometeu o êrro de olhar o *a priori* como consistente em estructuras já feitas, e dadas desde o início do desenvolvimento. Embora o invariante funcional do pensamento esteja em acção desde os estágios mais primitivos, sòmente a pouco e pouco é que êle se impõe à consciência, graças à elaboração de estructuras sempre mais adaptadas ao seu próprio funcionamento. Desde então, o *a priori* não se apresenta sob a forma de estructuras necessárias, senão ao têrmo da evolução das noções e não ao seu início: sendo hereditário, o *a priori* está, portanto, nos antípodas do que outrora se considerava como *idéias inatas.*" (Piaget, "La naissance de l'intelligence", p. 10).

As estructuras do primeiro tipo corresponderiam às idéias clássicas do velho nativismo. Do ângulo da razão, não são necessárias, e actuam como limitadoras e são limitadas. Se as considerarmos como inatas, não as consideraremos epistêmicamente como *a priori.*

COMENTÁRIOS

Das teorias que não aceitam a evolução em sentido restricto, os *fixistas* estabelecem que o organismo humano tem a sua forma adequada ao meio ambiente. O processo de seu desenvolvimento se dá dentro dessa forma, e acontecimentos que sobrevêm são apenas accidentais e não substanciais.

Não há, portanto, *transformação,* isto é, o ser humano, biològicamente, não é uma fase do desenvolvimento do ser animal, pois o homem é formalmente homem. Para que um ser animal se tornasse homem, teria de perder a sua forma anterior para ser novamente informado. Haveria, assim, uma geração e uma corrupção. Corrupção da forma anterior, e geração imediata da nova forma.

O que se manifesta, através das modificações sofridas pelo ser biológico, são apenas actualizações de virtualidades já contidas na forma, porque todo ser actua proporcionadamente à

sua natureza. São potencialidades latentes que se actualizam no pleno exercício de seu ser, como o afirmam os *preformistas*.

Os *mutacionistas* admitem que as mutações experimentadas pelo ser biológico estão contidas na forma que tem, e são apenas possibilidades actualizadas que não afectam a substância do ser, tomado formalmente.

O que há de positividade nessas posições refere-se à impossibilidade de ser um ente mais do que realmente é, o que é congruente com o axioma do *de nihilo nihil*. As mutações experimentadas são apenas possibilidades que emergem do ser, como o expõem os *emergentistas*, já examinados. O fundamento dessa positividade está no postulado filosófico de que a "acção segue-se ao agente". As mutações que se dêem, se ultrapassam ao campo da forma, exigiriam a corrupção do ser anterior e a geração de um novo. Exemplifiquemos de maneira clara: um triângulo pode ser isóceles, escaleno, etc., mas suas mutações se dão dentro da forma da triangularidade. Um triângulo jamais se torna um quadrado, porque ao surgir *êste* quadrado, dá-se o desaparecimento *dêste* triângulo. O quadrado não é um triângulo evoluído, mas *outro* ser, formalmente outro. As mutações dão-se no âmbito da forma. A evolução, com transformação, é por muitos negada. Para que surgissem novas espécies, essas não seriam apenas fases de uma espécie anterior, mas corresponderiam a uma nova informação, com a corrupção da forma anterior. Para algumas posições, as espécies já estão dadas desde início, e as mutações, que se conhecem, são apenas o actualizar de possibilidades virtuais, latentes, e nada mais.

Para uma filosofia cristã, a evolução é aceita desde que respeite essa positividade. Não há, porém, nenhum inconveniente na *assunção* da humanidade por parte de um ser animal, que tenha desenvolvido suas possibilidades, o qual corresponderia à matéria em face da forma. Mas o advento do homem implicaria, ademais, a *providência*, isto é, o preestabelecimento de uma causa eficiente, que permitisse ao ser animal ser *assumido* pela humanidade, o que é expresso no têrmo bíblico da *inspiração* da alma humana no Adão feito de barro, no adão animal, que recebe o espírito que o humaniza.

Não há aqui pròpriamente *composição*, como se o homem fôsse o produto de uma *mixis*, de uma mistura de animalidade e racionalidade.

O ser adâmico é assumido pela humanidade por um acto criador. A humanidade não era uma potencialidade que se poderia reduzir à animalidade, mas um salto qualificativo que exige uma causa eficiente superior, que permitiu essa *assunção*, uma informação nova. Tangemos aqui o tema da *assunção*, que é matéria a ser examinada em nossa obra "O Problema da Alma", na qual estudaremos, ademais, a assunção de Cristo, isto é, o tema da divindade de Jesus, que será examinado sob dois aspectos: 1) ou como um salto qualificativo do homem que assume uma natureza divina; 2) ou como um ser divino que *assume* uma natureza humana. Naturalmente que a postulação de tais temas implicam uma vasta problemática que não pertence apenas ao campo da teologia religiosa, pois abordam temas e problemas de ordem filosófica, que o estudioso não deve desprezar. Não se trata aqui apenas de situar uma afirmativa de ordem religiosa, que se reduziria apenas a um tema de fé, mas um problema filosófico que naquele livro teremos oportunidade de examinar cuidadosamente. E, nessa ocasião, veremos que é ingenuidade lamentável desprezar tais temas, simplesmente porque não se enquadrem dentro de uma esquemática científica, quando o verdadeiro e nobre papel do filósofo é examiná-los, independentemente dos pontos de vista religiosos e nêles buscar os fundamentos filosóficos em que se apoiam, e que não são poucos.

Tais temas volverão à proporção que examinemos outros, sem os quais é impossível palmilhar com segurança terreno de tão grave importância.

ARTIGO 2

ADVENTO DO HOMEM

Sempre o homem interrogou, procurando respostas às suas grandes perguntas, que podem ser reduzidas às quatro clássicas: "Quem sou? Onde estou? De onde vim? Para onde vou?"

Quem sou? — É o homem um animal? Um deus? *Onde estou?* — É êste o único universo? Haverá algo mais? Que é êsse algo mais? Qual a nossa posição diante de tudo isto? *De onde vim?* — é a pergunta do *advento;* como surgiu o homem? *Para onde vou?* — constitui sempre o problema máximo, presente em tôdas as épocas: o problema da morte.

Houve épocas em que o homem viveu preparando-se para a morte. Para responder a essas interrogações, surgiram as religiões. Só posteriormente são propostas as explicações de ordem e de base filosóficas.

O homem foi o único ser que disse "não" à natureza.

Esta possibilidade opositiva, permitiu-lhe coordenar duas grandes concepções: a *Cosmológica* e a *Antropológica.*

Chama-se de Cosmológica tôda idéia ordenada do universo.

A *Cosmologia* estuda o Cosmos, sua origem, formação, finalidade, etc.

Antropologia estuda o homem; é a ciência do homem.

Para a Cosmologia, a Antropologia é uma região inclusa em seu âmbito, como vimos em "Ontologia e Cosmologia".

Nela, o homem é tomado e estimado *como parte*, embora para a Cosmologia, em sentido filosófico, é êle tomado como o ser mais elevado; contudo, tomado como parte.

Cientìficamente não é êle avaliado por juízos de valor. Na Cosmologia, do ponto de vista sistemático, o homem é considerado como parte do universo. Na Cosmologia filosófica, êle é considerado como a parte *mais elevada* (como valor).

A Antropologia toma-o, pois, como centro do universo, que é uma posição *antropocêntrica*, e dela derivam-se viciosamente o *antropocentrismo*, que degenera em *antropomorfismo*.

Para essa posição, o mundo é modelado pelo homem, que lhe dá forma, como se observa principalmente nos homens primitivos.

Como ciências especiais, a antropologia e as diversas cosmologias, procuram estudar a essência e a estructura do homem, e, naturalmente, as suas relações com o mundo da Natura.

Passa a ser êle um problema para si mesmo. Considerado ora como "uma coisa entre coisas", ora como "pessoa entre coisas", é êle, contudo, alguém que "diz o que as outras coisas são". Como é grande a diversidade de opiniões, tornou-se necessária uma síntese que incluísse em linhas gerais as diversas doutrinas. Aproveitamos a oferecida por Scheler.

A mais antiga é a *idéia deísta*, como é a resposta clássica dos judeus e cristãos. Deus é o criador do homem.

O homem é, no cristianismo, um cidadão de dois mundos: do mundo do infinito, e do mundo finito. Do mundo infinito recebe a alma; e do mundo finito, o corpo. O homem é um espírito inferior ao espírito de Deus, mas tem em si a possibilidade de se divinizar ou de se perder. É um composto de alma e corpo. Entretanto há, nas idéias deístas, diversas suposições, como a de que o homem é um anjo decaído, nostálgico do céu, e por isso angustiado.

A segunda concepção *é a grega.* Uma espécie de teopantismo, em que tudo é divinizado. Todos os deuses têm carácter pessoal. Para os gregos o mundo era divino, e vivo (panteísmo e hilozoísmo).

Para os gregos, o homem é animal, mas recebe um dom, que é o Logos, a razão, que é algo semelhante à alma, a qual lhe permite a formação da inteligência. A razão é um poder, uma fôrça. (Para o cristão, a alma não é fôrça, porque é espiritual).

Na concepção grega há quatro pontos fundamentais:

1) O homem é produto de um agente direto, a razão; 2) essa razão permite que êle conheça a si mesmo, e as coisas como elas são; 3) êsse agente (Logos) tem um poder, uma fôrça; 4) êsse poder é dado a todos os homens, e não apenas a um número determinado dêles.

Entre os principais representantes desta posição, podemos destacar Anaxágoras, Platão, Aristóteles, cujas concepções influíram, no mundo ocidental, em Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Leibnitz, etc.

Essa concepção é a do "homo sapiens". A inteligência não se produz, é um produto; está na natureza, mas só o homem é capaz de captá-la e retê-la. Esta é a concepção que passaremos a chamar de *apolínea.*

Há, na Grécia, um movimento, que é contrário a essa concepção: é o movimento *dionisíaco,* que corresponde, por analogia, ao movimento renascentista no Ocidente, e de tendência exotèricamente irracional.

A *terceira teoria,* que é das mais conhecidas, pode ser englobada como a dos *naturalistas, positivistas* e *pragmatistas.*

Êstes procuram reduzir o homem à natureza. São os que valorizam o nexo causal. Para êstes, o homem não é o *homo sapiens,* mas o homem que produz, que fabrica instrumentos para viver (*homo faber*), como também o são o idioma, e os instrumentos de trabalho para a vida econômica. O homem é apenas constructor e, por construir, tornou-se inteligente. A inteligência produz-se através de um longo processo. Só posteriormente êle se transforma em *homo sapiens.*

Estas concepções se fundamentam nestes postulados: 1) não admitem nenhuma diferença essencial entre o homem e o animal; as diferenças são accidentais; 2) não admitem nenhum princípio espiritual no homem.

Para êles, o instinto e as sensações, vão derivando-se até se tornarem pròpriamente espírito.

Os fenômenos psíquicos, para os teístas, são, dessa forma, controlados pela alma. Para os gregos, a inteligência é o *Logos*, e para os naturalistas é produzida pelas transformações qualitativas dos fenômenos fisiológicos, verdadeiros epifenômenos, isto é, que se dão juntos com o fenômeno fisiológico, mas apenas como reflexos dêste.

As idéias são sinais dos impulsos e o homem é: *a*) um animal que cria idiomas; *b*) animal que cria instrumentos para as actividades econômicas; *c*) animal cerebral, porque o homem, comparado com os outros animais, consome maior soma de energias no trabalho do cérebro. Os defensores são Demócrito, Epicuro, Comte, Spencer, Darwin, Laplace, etc.

A *quarta teoria* oferece uma valorização do instinto. Há os que valorizam o instinto de *reprodução*, de *poderio* ou de *poder*, e a *intuição*.

Quanto aos que actualizam êsses instintos de reprodução, poderio e intuição, temos: a concepção econômica na história, que procura explicar os factos humanos como causados sobretudo pelo factor econômico: como Karl Marx. Esta posição aceita também a influência de ordem natural, mas se inclui nas anteriores, de que o homem é apenas o produto da natureza.

Temos, ademais, os *racistas*, que estabelecem serem os choques de raças os valorizadores do homem. Finalmente, dentro desta concepção, temos a do poder político no sentido de Maquiavel, e a da *Vontade de Potência* de Krause, Adler e Nietzsche.

A *quinta teoria* é uma idéia terrível, como a chama Scheler. Procura estudar o advento do homem, a sua posição e o seu valor na história. É pouco conhecida por estar esparsa em muitas obras.

É contrária a tôdas as outras. O tema principal é o da *decadência*.

Afirma: o homem é um desertor da vida, o homem vive de sucedâneos, etc., enfim, é um ser desarmado ante o mundo, por

isso necessita de instrumentos técnicos, incluindo conceitos, idiomas, etc. A razão, que para a posição grega é divina, para esta é uma negação da vida, ou como Nietzsche diz: "um órgão coxo", sem o valor que lhe deram gregos e cristãos.

Para esta teoria, o homem é uma enfermidade, um verme ridículo e pretencioso, que se autocritica nas horas de depressão. O homem pensa porque não pode e não sabe para onde ir, e escolhe racionalmente porque não sabe agir instintivamente. É astuto, porque é fraco e débil biològicamente.

Por isso é um animal ávido de morte, porque nasceu para sofrer.

Conclusão: o *homo sapiens* não é um momento alto, mas um momento de declínio.

Apoiam esta teoria: Schopenhauer, Nietzsche em parte, Klages e Dacqué. Êste foi pròpriamente um dos primeiros a esboçarem-na, com alguns fundamentos sérios de ordem científica.

Dacqué assim considera: há uma decadência em tôda a natureza, e o homem também decai. No início do universo, o homem foi o maior de todos os bens, mas decaiu. Nós somos apenas alguns homens que estão demorando a decair, enquanto outros irmãos nossos já decaíram, que são os animais. Dacqué, portanto, inverte a teoria comum, partindo do mais complexo para a decadência actual. A opinião optimista de Nietzsche estabeleceu que o homem é decadente, mas pode servir de ponte para o super-homem, que o superará.

* * *

É preciso evitar a confusão entre inteligência e espírito.

Mas o espírito humano não consiste apenas na inteligibilidade.

O homem pode usar a inteligência tanto para o bem como para o mal.

O animal não contraria os seus instintos, enquanto o homem diz *não* à natureza. Cria inibições, censuras, entraves, obstáculos para a realização de seus instintos.

Em suma, por ser frágil e ter perdido a fôrça dos instintos (decadência do homem como animal), não é suficiente para criar a si próprio, e se vê obrigado a construir o que compense. Cria, então, os instrumentos. Neste caso, êle está dentro também da concepção naturalista, que admite o *homo-faber*.

Mas sucede que as concepções naturalistas aceitam um progresso contínuo, enquanto a da decadência repele esta afirmativa, pois o homem não está em progresso, mas sim em constante declínio, em regresso.

Cada vez perde mais fôrça, e cada vez se vê obrigado a criar mais instrumentos para a vida. E à proporção que os cria, os órgãos funcionam menos, o que lhe aumenta o enfraquecimento.

Dão como exemplo, o abuso dos medicamentos.

Não procura evitar as dores por meios naturais; prefere drogas de efeito mais rápido e, com isso, enfraquece o organismo, por atrofiar as suas defesas. Não enfrenta as intempéries, porque o seu organismo não está preparado para elas.

A sua alimentação é cada vez mais cozida. E quando não tem apetite, prepara comidas condimentadas que possam despertá-lo. Em suma, êle afana-se contra si próprio, êle precipita a sua queda. Daí surgem algumas opiniões, que se desviam um pouco desta, mas que aceitam tôdas a decadência inevitável, sem possibilidade de superação, com excepção de Nietzsche, que só parcialmente adopta esta posição. Outras excepções a essa teoria são as dos autores que pregam o retôrno do homem aos meios naturais (como nudistas, naturalistas), os quais permitiriam despertar os próprios instintos que, segundo êles, estão apenas adormecidos e não completamente aniquilados.

Para essa *teoria terrível*, os instintos estão quase ou completamente aniquilados, e não poderão retornar ao ponto inicial. A razão passa a ser, para êles, uma manifestação de decadência maior. À proporção que o homem se torna mais inteligente, torna-se mais fraco. Substitui êle a ausência de ins-

tintos por instrumentos. Nietzsche, na *"Genealogia da Moral"*, defende a tese de que o homem, forçado pela necessidade, viu-se obrigado a viver em sociedade.

Entre os defensores desta posição, o homem é um animal apenas *sociável* que, por necessidade, se vê obrigado a amparar-se em seus semelhantes.

Social é considerado no sentido etimológico. Há sociabilidade sempre que há "sócios", do latim *socius*, o que significa reunião entre "companheiros" para a execução de um fim comum.

Para Nietzsche, o homem vivia anteriormente aos pares: macho e fêmea.

Para êle, tal não é pròpriamente uma sociedade. O homem mais primitivo procurava a fêmea para satisfazer as suas necessidades, e a ela cabia cuidar dos rebentos. Mesmo assim, haveria sociedade entre mãe e filhos.

Numa fase superior dos animais, o homem não sòmente procura a fêmea, mas perdura ao lado dela, formando o esbôço da família. Provocados por uma série de modificações havidas pelo aumento dos grupos, as lutas entre êles, o perigo de ataques, as necessidades do apôio-mútuo, foram obrigados a reunirem-se, a formarem uma sociedade.

O homem não é um fim como homem, mas um início como super-homem.

Os animais são indiferentes, enquanto os homens são insatisfeitos. Todo progresso humano, para Nietzsche, é produto da fraqueza. Os mais fracos, que se viram forçados a viver em ambientes mais fechados, procuraram recursos supremos, como o são a audácia e a inteligência: o homem fraco, que não podia impressionar pela fôrça física, entregava-se ao ascetismo para obter prestígio social, ante seus semelhantes, pela fôrça do seu querer, como procedem os primitivos feiticeiros, os precursores dos sacerdotes futuros, para o filósofo alemão.

Os chefes surgiram das guerras e lutas entre os grupos e eram apoiados pelo asceta que nêles encontrava a fôrça que o amparava. O asceta é um taumaturgo (palavra que vem de um verbo grego que significa admirar, causar admiração).

Na concepção de Nietzsche está estabelecida a luta, ao surgir o chefe, porque surge o esboço da divisão de classe.

* * *

Realmente o homem, como animal, é decadente.

A inteligência, incluindo a razão, não pode ser considerada como um mal, nem apenas como um recurso. Sendo um animal que perdeu a intensidade dos instintos, teria fatalmente que compensá-los. Por que os outros animais não criam também instrumentos?

Porque não têm o que lhes permitiria criar instrumentos. Portanto, não é decadência a inteligência, porque com ela, êle conhece melhorias, o que permitiu o desenvolvimento da técnica. A técnica, como o conjunto sistemático dos meios para alcançar um fim, é um produto do espírito, e permite ao homem elevar-se acima das suas fraquezas.

O espírito de nossa época é que é espírito de decadência. Mas, haverá decadência na afectividade? Os homens que vivem nas épocas de civilização perdem em afectividade mais do que os que vivem em pequenos agrupamentos. Quanto mais nos aproximamos uns dos outros, mais nos separamos. Perdeu-se muito da simpatia humana.

Devido às grandes acumulações nas metrópoles, a capacidade de sofrer diminuiu.

Nas grandes concentrações humanas, os homens aproximam-se fìsicamente e afastam-se afectivamente. Hoje o homem vale pelas coisas. Foi em épocas cruéis que surgiram Cristo, Buda, Confúcio, etc. Mas há excepções que permitiram que a história não fôsse apenas um pesadelo. O homem que tanto progride com a técnica não realizará nada de grande com o coração?

É natural que actualizemos a decadência porque a vivemos, mas outra coisa é deixar-se arrastar pelo espírito de decadência.

ARTIGO 3

DIFERENÇA ESSENCIAL ENTRE O HOMEM E O ANIMAL

Resta agora saber se as modificações fisiológicas foram a causa do desenvolvimento da inteligência, ou a inteligência a causa das modificações fisiológicas. Não há pròpriamente relação de causa e efeito entre umas e outras, mas sim contemporaneidade entre elas. Pode-se dizer que, simultaneamente às modificações de carácter fisiológico, também se deram modificações de carácter psíquico. O psiquismo humano, que se distancia do animal, passou a ser hoje grande problema para a filosofia e para as ciências em geral.

A vida animal surgiu em certo período do desenvolvimento do nosso planeta. Quando se tornou menor a quantidade de gás carbônico, a vida animal pôde desenvolver-se. Os mares e oceanos de então não tinham a conformação que conhecemos hoje. Os mares estavam repletos de vegetais, de algas; eram mares de sargaços, dos quais ainda conhecemos um entre a América e a Europa, na parte norte.

Na terceira fase, os vegetais já não tinham as grandes dimensões anteriores e eram semelhantes aos vegetais de hoje, restando algumas espécies remanescentes.

As árvores diminuiram de tamanho, e só nessa época seria possível o surgimento do homem, ou melhor, de seu antecessor, o hominídeo.

Êsses hominídeos, anteriores ao pitecântropo, eram diferentes dos antropóides que hoje conhecemos, os símios superiores. Deviam vir da mesma fonte, mas já se haviam diferenciado.

Deu-se, portanto, algo espantoso, porque êstes se transformaram completamente. Qual a causa dessa transformação?

Compendiando o que foi estudado até aqui, podemos fazer as seguintes observações:

Se atentarmos para as diferenças entre os símios e o homem, vemos que elas são imensamente grandes, como também grandes são as semelhanças. Como se explica, então, que dêsse elo comum, uma parte seguiu uma direção, e outra seguiu uma direção diferente?

Vejamos: a visão humana é binocular e permite a convergência sôbre o mesmo objecto.

O homem fixa os dois olhos sôbre um objeto e pode variar a convergência. Os símios têm também essa mobilidade, mas não conseguem ter os focos acentuados como o homem; seus olhos são mais hipermetrópicos, e não podem fixar os objectos muito próximos. A hipermetropia diminui no homem civilizado. Um selvagem, comparado a um homem culto, revela maior hipermetropia, semelhante à dos símios, que percebem melhor os objectos mais afastados que os próximos. Êsses animais têm uma visão de continuidade frontal, diferente de a dos outros animais inferiores, que é lateral.

Os hominídeos, na primeira fase, alimentavam-se ùnicamente de frutos e fôlhas tenras. Depois das modificações ecológicas havidas, viram-se forçados a *procurar* o alimento, e empreenderam a descida das árvores. Foram coagidos a mudar a sua posição, usando a postura vertical, o que lhes provocou grandes modificações fisiológicas. Por ex., o músculo que sustenta a cabeça perdeu a sua função, e a nova posição do cére-

bro exigiu novo equilíbrio, permitindo o desenvolvimento da parte frontal, parte das associações, da imaginação e da vontade, enquanto a parte mais primitiva está localizada na parte posterior. A transformação dêsse animal, — que vivia nas árvores e passou a viver depois de um longo período de milênios na terra, e a procurar alimentos, — foi profunda. Deixou de ser o que era para ser outro. A insatisfação, que é típica no ser humano, decorre das modificações fisiológicas sofridas. O hominídeo, pelo facto de afastar as narinas do chão, atrofiou grandemente o olfato.

A modificação da visão, que cada vez mais se fixou, desenvolveu-lhe também os nervos; e a mastigação, em conseqüência das mudanças de alimentos, desenvolveu-lhe os maxilares, que também tomaram formas completamente diferentes de a dos símios ainda arborícolas. Essas modificações permitiram a transformação completa do funcionamento do cérebro. Nenhum homem consegue viver sem a parte frontal, enquanto os símios o podem, como já foi verificado experimentalmente. O homem alcança, com a visão, mais ou menos 120 graus, podendo convergir os olhos dentro dêsse campo. Os outros animais não têm essa possibilidade de fixação. Se aceitarmos que uma modificação estructural modifica também a tensão de estructura, compreendemos que o hominídeo, quando sofreu tais modificações, sofreu também modificações qualitativas, que permitiram o desenvolvimento da sua inteligência, favorecendo-lhe um salto qualitativo.

Um átomo, formado de um núcleo e seus eléctrons, com capacidade de acquisição de outros eléctrons, tem uma coerência, uma tensão. Se se aproxima dêle outro átomo, de estructura mais fraca, êste pode perder eléctrons, que vão incluir-se no primeiro. Êste segundo átomo, sofreria uma modificação em sua tensão.

Vemos que a água tem características completamente diferentes das substâncias que a compõem. As modificações do

homem podiam ser compreendidas anàlogamente. (1). Quando começou a desenvolver-se em sua estructura, houve também modificações de ordem qualitativa, o que explicaria porque se distinguiu dos outros animais.

Ainda assim permanece a pergunta: por que êste animal foi distinguir-se e tomar direção diferente de a dos outros antropóides?

Um teólogo poderia dizer que o hominídeo foi escolhido por Deus para ser homem, feito à sua imagem. Realmente há uma completa modificação dêste no modo de proceder em comparação aos antropóides, porque êstes têm também percepções, consciência, mas não *sabem* que têm consciência, enquanto os homens têm consciência de si mesmos. O homem é pessoa.

Se observarmos os animais, nêles há o predomínio da coluna vertebral sôbre o cérebro, enquanto no homem dá-se o contrário; isto é, há predominância do cérebro sôbre a coluna vertebral.

À proporção que se formam as três fases de centralização, dão-se modificações na maneira de proceder dos animais.

Os primeiros animais são apenas reactivos. (Irritações, tropismos e reflexos — incitações e excitações superiores). Na fase primária, não há autonomia. O animal é dirigido mais pelos estímulos exteriores. A diferença do cérebro sôbre a espinha-dorsal acompanha o aumento da autonomia que, levada ao máximo, atingiria, no homem, a *liberdade*. Os homens podem escolher. Enquanto os animais só escolhem dentro de certo limite. O homem, entretanto, pode escolher entre valôres. Êle opõe-se à natureza, diz *não* à natureza. (2)

É verdade que há casos considerados misteriosos, nos quais os animais se opõem à natureza. Houve exemplos de suicídios

---

(1) Dizemos anàlogamente porque na água já há o surgir de uma nova espécie. Nela, o oxigênio e hidrogênio deixam de ser totalmente o que são, virtualizam-se, e a totalidade nova (água) é especificamente outra,

(2) Esta exposição não é uma profissão de fé. Apenas dá a conhecer um modo de conceber o advento do homem, dentro dos actuais conhecimentos antropológicos.

colectivos de baleias e de elefantes. Mas tal não é pròpriamente um opor-se, mas um entregar-se aos impulsos de morte, que ainda pertencem à natureza.

Tanto no homem como nos animais, há escolha, mas, naquêles esta se aplica a valôres, enquanto nos animais, não. Êste ponto de vista, entretanto, é combatido por Darwin e outros, que não aceitam nenhuma base metafísica. Acham que não há pròpriamente a escolha de valôres. Realmente os animais não a manifestam, porque não têm a concepção do valor, mas dão-se atitudes que revelam uma comparação de aspectos valorativos.

Quando o hominídeo atingiu a fase que o diferenciou do animal, em que os instintos perderam a sua fôrça, conheceu a insatisfação, que implica naturalmente a consciência contemporânea de uma situação melhor.

Essa possibilidade caracteriza típicamente o homem, porque êste compreende as possibilidades.

Êle vê que as coisas não são apenas como se apresentam, mas que podem ser diferentes.

Quando alguém promete, é porque admite a possibilidade de cumprir. Tôda promessa coloca no futuro uma realização qualquer. É uma possibilidade reconhecida.

Onde o homem se distingue dos animais é no conhecer as possibilidades, e poder captar delas uma série de outras possibilidades diferentes. Êle capta possibilidades de possibilidades.

Outro aspecto característico que oferece é a sua linguagem, que é diferente de a dos animais. Além disso, o homem cria conceitos e categorias.

Êste constrói conhecimentos categorias, enquanto o animal não o pode fazer. Há também necessidade de distinguir o espírito de o psíquico. O psíquico dá-se no tempo, por isso podemos contemplar nosso psiquismo em suas actividades. Podemos identificarmo-nos com o nosso próprio ser, e quando nos observamos, recolhemo-nos em nós mesmos, concentramos-nos em nós mesmos, e não nos consideramos como objecto; fundimo-nos em nós mesmos.

O homem pode imprimir nas coisas o seu espírito, ideá-las também, e essa capacidade de desrealização da realidade não se dá nos animais.

Os animais dizem sempre sim à vida, e o homem pode dizer *não*.

Os animais não rompem os limites, e ademais o homem é sequioso do novo , é a *bestia cupidissima rerum novarum*, o animal cúpido das coisas novas.

E agora surge a dúvida: mas quem cria êsse espírito? O *não*, ou apenas êsse *não* aprovisiona-o de energias?

Reanalisemos alguns pontos importantes.

A erecção do hominídeo era uma exigência da própria descida da árvore. Não podia êle usar a forma quadrúmana, voltada para o solo, retornando à visão restrita dos animais, vertidos para a terra. As gramíneas altas exigiam a posição erecta para alcançar um maior espaço visual. Esta modificação, com o decorrer do tempo, levou a um deslocamento total dos órgãos, provocando-lhe profundas modificações.

Conseqüentemente, o cérebro tomou novo equilíbrio, desenvolvendo-se a parte frontal. Essas modificações se processaram através de muitos milênios. Finalmente o hominídeo não pôde mais voltar à posição quadrúmana. Os chipanzés, por exemplo, têm uma propensão para a erecção, porque êles, quando caminham, não se apoiam na palma das mãos, mas nos nós dos dedos, que são por isso calosos.

Êsses hominídeos, que se diferenciaram, teriam sofrido uma hipertrofia da imaginação.

A imaginação, a criação de imagens, com o decorrer do tempo, permitiu a constituição da função racional. O desenvolvimento da parte frontal é uma decorrência, portanto, de uma "doença". Essa afirmação do papel das imagens, — como fase anterior à inteligência (racional), como preformadora dela, encontra grandes defensores. As imagens são possibilidades, das quais o hominídeo conclui quais as de ordem real e as de ordem não real; isto é, quais as confirmadas pelos factos e as que não o são.

Os animais dirigem-se a si próprios, mas essa *autonomia*, que êles possuem, conhece graus.

O funcionamento cerebral do hominídeo tornar-se-ia cada vez mais separado do sistema sensitivo-motor. Mas o homem é o único animal que pode adoecer por idéias, como vemos através da psicologia em profundidade.

Os animais estão sujeitos a actos de loucura por terror, etc., não porém por idéias. Vimos também que a visão do homem permite uma fixação de diversos planos, o que não sucede com os animais, o que lhe permitiu desenvolver uma memória coordenada.

A memória dos animais é demasiadamente selectiva e, temos, como exemplo, os pássaros que encontram seus ninhos com relativa facilidade, apesar de estarem dêles muito distanciados. Mas essa memória é só num campo, é restrita, enquanto a memória do homem é mais complexa, como nos mostra a psicologia.

A memória está presente em todos os actos psicológicos superiores. O animal sente, tem sensação provocada pelos estímulos exteriores, mas o homem tem percepção, e na percepção há memória.

O hominídeo, por se ter mudado fisiològicamente, tornou-se insatisfeito, pois não podia mais guiar-se pelos instintos como anteriormente. Teria de criar novos instintos com o decorrer do tempo, mas tal não se deu porque não lhe restava mais tempo suficiente. Então, como conseqüência, teve necessidade de distinguir o diferente de o semelhante e, nessa distinção, a mente foi dirigida em sentido diferente de a dos animais. Os animais não manifestam insatisfação, são indiferentes aos factos da natureza. O homem é insatisfeito, mas o sentir uma insatisfação implica a aceitação de uma satisfação possível, pois não poderíamos ter consciência de que somos insatisfeitos, sem admitirmos que há lugar para soluções.

Ao admitir que se *venha* a dar uma satisfação, o homem teve o conhecimento da *possibilidade*. Também os animais têm

um certo conhecimento das possibilidades, mas dentro de certo âmbito, o que não acontece com o homem; êste o ultrapassa. O homem constrói possibilidades ideais que o animal não pode fazer. Eis por que nêle se desenvolve a vontade, o que não se dá nos animais. O homem estabelece um fim, e o animal não estabelece fins. Êle estabelece uma meta a ser alcançada, e por isto o homem criou os primeiros instrumentos de trabalho, que lhe permitiram a construção da técnica.

Com êsses instrumentos, prolongou e aumentou as possibilidades, conhecendo, ao actualizá-las, novas possibilidades. O homem primitivo, que usou o primeiro instrumento depois da pedra, desejou que êle fôsse melhor, pois aceitava a possibilidade de ser mais eficiente.

Assim o que o homem realiza, julga que pode ser superado, porque sempre considera uma possibilidade. Êle compara o que tem com um objecto ideal, possível, que êle desejaria. A comparação chama-se, em grego, *parábola*. Nessa parábola, êle não realiza apenas uma comparação, mas faz também uma *apreciação*. Êle estima, (que vem do grego *tímesis*), e temos a *tímese parabólica*, que é a apreciação por meio da comparação.

Sem essa tímese parabólica não compreenderíamos o progresso humano. Ela surge da própria possibilidade, e esta da insatisfação. O animal não a realiza, porque não tem consciência da insatisfação-satisfação. E o facto de o homem considerar sempre que algo poderia ser melhor, permitiu-lhe, com o tempo, formar uma noção clara do bem e do mal.

Tôda a vida é selectiva e até na química verificamos selecções nas combinações. À proporção que avançamos no estudo, verificamos que a selecção é crescente, e que homem é o animal mais selectivo que existe. O conhecimento é a máxima selecção realizada.

O nosso espírito é genuinamente selectivo em seu operar.

Há, então, uma diferença essencial entre os homens e animais? Há duas respostas:

1) a dos que dizem que não há essa diferença essencial;

2) a dos que a aceitam.

Os últimos admitem que o homem é portador de algo qualitativo, diferente dos outros animais; é portador de uma alma.

Outros admitem que o homem, por desenvolvimento fisiológico, diferenciou-se completamente. Deu um salto qualitativo, passou a projectar-se de outra maneira. Essas transformações são tensionais. Como animal, tinha êle uma série de possibilidades que se transformaram quando êle se tornou erecto. Em tôda mudança estructural, criam-se novas possibilidades.

Os animais não são capazes de idear. Não são capazes, portanto, de meditar sôbre a morte, por exemplo.

Êles notam o corpo morto, não meditam sôbre a morte.

O homem criou inibições para si mesmo, por isso pôde opor-se à natureza. Pôde transformar-se em obstáculo contra a natureza; separar-se do mundo exterior, tornando-o um objecto de conhecimento, enquanto os animais se fundem com o mundo exterior.

O homem, em suas relações sociais, constrói um *super-ego*, e, posteriormente, a *personalidade;* torna-se *pessoa*. E é pessoa aquêle que realiza um papel na vida, e que tem consciência de que o representa, e que é portador de si mesmo, senhor de uma individualidade. O homem é o único ser que atinge a pessoalidade. Êle estabelece categorias, cria abstracções, como as do espaço, do quantitativo, do qualitativo, etc. O espaço, para êle, passa a ser compreendido como vazio, enquanto, para os animais, o espaço é sempre *cheio* de realidade. O homem é um constante *des*realizador, por construir idéias.

O homem diz *não* à natureza — e por isso surge a pergunta: é o *não* que cria o espírito, ou serve para aprovisionar o espírito de energia? Há duas respostas:

1) o espírito é fôrça, (pensamento apolíneo);

2) ou é negativo; o espírito nasceu dêsse não.

No primeiro caso, o *não* dá energia ao espírito. No segundo, é justamente o contrário: porque disse *não* à natureza, teve de criar o espírito.

Aceitamos, entretanto, que o *não* acentue a energia e intensifique o espírito. Mas se o homem não fôsse diferente de o animal, não poderia dizer *não* à natureza. Êste espírito, portanto, já estava no homem, antes da recusa, do não, e êste *não* acentua o espírito. Os defensores da teoria negativista são Freud, Adler, Schopenhauer, etc.

E surge outra pergunta: como sobrevive êsse animal fraco e enfêrmo, que é o homem?

Diz-se que consegue sobreviver justamente por dizer *não* à natureza. Com isso vemos que tais doutrinas explicam tudo pelo que precisam antes explicar, que é o espírito.

É o espírito quem verifica a repressão dos impulsos; é êle quem realiza a mobilização das fôrças inibitórias para enfrentar os impulsos. A teoria negativista leva à concepção mecânica da vida; a doutrina clássica leva a aceitar uma teleologia, um princípio fundamental, que dirige os sêres no universo e ambas chegam a situações aporéticas. (1) O homem é um processo tensional qualitativamente diferente dos animais, mas quanto à afirmação de ter êle uma essência diferente dos animais já nos levaria a penetrar no campo da metafísica, o que faremos à proporção que invadamos os temas principais dêste livro.

---

(1) Há aporias solúveis e outras insolúveis. O facto de elas surgirem não quer dizer que não conheçam uma saída.

ARTIGO 4

TEORIAS ANTROPOGENÉTICAS

Em face das grandes semelhanças que há entre o homem e alguns antropóides, surgiu a teoria naturalista, que afirma o seu parentesco (não a descendência) com os símios superiores, principalmente com o chipanzé.

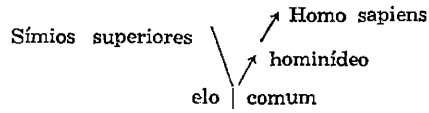
Tiveram êles um êlo comum. Assim se julgava antigamente:

Homem
↑
Pitecântropo
↑
Antropóide

Entre as diversas teorias sôbre o advento do homem, a que merece hoje os favores da ciência é a que expusemos, a qual nos diz que o homem surgiu de uma espécie inferior, o *hominídeo*, vindo de um tronco comum, de onde seguiu a linha que foi desembocar nos símios superiores.

Desta forma, em vez do homem ser apenas uma espécie evoluída dos símios superiores, é êle o desenvolvimento de um ser que sobrevém de um elo comum.

O gráfico abaixo nos esclarece esta concepção:



Êsse "elo comum" era um ser arborícola. E arborícola o foi também o hominídeo em sua primeira fase, quando se deu a "descida das árvores", o que permitiu o surgimento do *homo sapiens*, depois de atravessar uma longa evolução até atingir a actual.

Vamos expor, em linhas gerais, em que se funda esta concepção, que expusemos em nosso livro "Se a esfinge falasse. . .". Apresentaremos alguns aspectos e notas que julgamos necessários para o bom entendimento dessa hipótese, condensando o exposto no artigo anterior.

O hominídeo

Quando sôbre a face do mundo dominavam os grandes animais, viviam os hominídeos nas árvores que lhes serviam de refúgio.

Os interêsses vitais, os perigos próximos, predispuseram o desenvolvimento da linguagem, porque então esta se lhes tornara imprescindível, o que não se dava em relação a outros animais que viviam isolados, como os felinos, etc.

Desde então permaneceram certas fixações profundas na alma milenária do homem. Há reminiscências ancestrais da árvore, que ainda conservamos através de certo tabu arborícola. Ante a árvore, mantemos um respeito místico.

Nas tribos primitivas, a destruição da árvore era precedida de uma cerimônia de carácter litúrgico, e os lenhadores confessam sentir estremecimentos quando lhe ferem o cerne com seus machados.

Admiram-na antes de destruí-la. Admiram-na como a um deus vencido.

Há entre o homem e a árvore uma ligação mais profunda. Uma espécie de *sacer*, no sentido romano da palavra. O reconhecimento de quem se depara com quem o acompanhou na vida. (1)

Há na relação homem + árvore um quê de familiar, uma reminiscência.

Em tôdas as épocas, o homem emprestou à árvore símbolos para as suas idéias, anseios e sonhos.

Há sempre respeito ante a serenidade de um carvalho, ante a figueira perdida nos descampados, e o salgueiro infunde simpatias físicas...

Os hominídeos tiveram na árvore seu *habitat*. Sem a árvore, jamais atingiria o homem o grau de inteligência alcançado. Sem a árvore, não existiria *esta* humanidade.

A inteligência é em grande parte estimulada pela árvore.

Esta hipótese não é original, mas perfeitamente possível, através de uma série de observações psicológicas, histórico-sociais, biológicas e paleontológicas.

Aceitemos, por ora, a hipótese naturalista, e prossigamos: Nos trópicos, os monos vivem em árvores. Hoje, estão reduzidos de tamanho, porque não são os mais primitivos, mas nossos parentes remotos, e não nossos ascendentes.

A hominificação dos antropóides, dos prossímios, deu-se graças à árvore. Para afastarem-se da terra, cujo domínio era exercido pelos grandes animais, quando da época terciária, os antropóides encontraram na árvore o refúgio, um meio de legítima defesa.

O viver nas árvores desenvolvia, pela subida aos ramos e galhos, a forma pentadátila das mãos. Estas, através do tem-

---

(1) *Sacer* significa no latim primitivo o que é da árvore do bosque. A palavra *sagrado* tem, assim, essa origem.

po, cresciam mais, porque, nas árvores, a atenção exigida, forçava o desenvolvimento dos membros anteriores. No chão, na terra, o desenvolvimento dá-se nos membros traseiros, o que sucede com todos os outros animais mamíferos. Aí o terreno é contínuo, e basta ùnicamente a atenção sensorial instintiva para a marcha animal.

Nas árvores, o terreno descontínuo exigia, além da atenção sensorial instintiva, a atenção óptica. Daí exercerem os membros anteriores mais actividade do que os posteriores, decorrendo, portanto, seu maior desenvolvimento. Como conseqüência dessa excitação óptica, exigida pelo terreno descontínuo da árvore, o antropóide desenvolveu certos lóbulos cerebrais, como sejam os que regulam ou localizam as sensações ópticas.

Estas, por seu turno, aumentaram-lhe o mundo dos conhecimentos e a vivacidade, conseqüentemente a inteligência, o que lhe permitiu abranger maior âmbito, e criar maiores possibilidades.

Ao sobrevir o rareamento e até o desaparecimento dos grandes animais, tentaram os antropóides a descida das árvores. Por milênios, o seu *habitat* permaneceu entre a terra e a árvore, com naturais variações condicionada pelo tempo, espaço, variações geográficas, etc.

O desenvolvimeno dos membros anteriores, quando o antropóide se viu em terra, não lhe facilitava o caminhar quadrúmano de outros mamíferos, o que o levou a equilibrar-se nas patas traseiras, condicionando-lhe a verticalidade. Esta era mais fácil, por corresponder ao desenvolvimento exagerado dos membros anteriores.

A marcha criou o equilíbrio, após ensaios sucessivos e milenários, e tornaram-se os braços supérfluos para a marcha, porque a ela não se adaptavam.

É comum observar-se nos animais arborícolas um maior desenvolvimento do volume cerebral.

A necessidade constante de um alertamento da atenção óptica predipôs um desenvolvimento das sensações correspondentes, um entrosamento entre o perigo e os olhos, entre a vida e os olhos, entre a atenção e os olhos...

Por isso são os olhos que oferecem pontos de referência do equilíbrio, bem como o "ponto de coagulação" de todo o conhecimento, no homem. (1)

Determinou a vida arbórea o desenvolvimento da linguagem. São precisamente os animais arbóreos os que possuem o maior número de elementos de linguagem, o que permitiu obter maior conhecimento das necessidades colectivas, pela transmissão das emoções de uns para outros.

A solidariedade nasceu na árvore e nasceu do perigo. Foi o temor uma das condicionantes da inteligência.

A posição erecta permitiu o desenvolvimento progressivo do cérebro, pelo melhor equilíbrio dêste. Desta forma, a verticalidade acelerava-lhe o desenvolvimento. Ora, a diferença entre o cérebro dos homens e o dos antropóides é mínima, pois estriba-se ùnicamente na maior variabilidade da estructura citostratológica do córtex e do seu tamanho. (2)

---

(1) Atrever-nos-íamos a propor uma hipótese. É difícil estabelecer-se ainda se é o homem ou os animais que possuem maior memória. Aceitando, como hipótese prévia que fôsse igual, permaneceria difícil estabelecer o desenvolvimento da consciência. Ora, precisamente é o homem um animal que tem uma visão "fixa" do mundo. Os seus olhos estão no mesmo plano, e podem convergir sôbre um só objecto. Não sucede o mesmo com outros animais. Êstes podem simultaneamente ter cada um de seus olhos dispostos na observação de um objecto diferente, porque êles se colocam de cada lado. No homem, estão no mesmo plano, e observam simultaneamente, fixando-se no objecto. Neste caso, impede a formação de imagens múltiplas e força a fixação da sensação, o que auxiliaria a gerar maior e mais nítido conhecimento. É uma hipótese, parece-nos, merecedora da atenção dos estudiosos.

(2) "Os fósseis ùltimamente descobertos permitem seguir êste desenvolvimento: primeiro desenvolveu-se a parte posterior do cérebro, isto é, a região sensória (*pitecantropus* ou o "homem" de Pequim e de Spey-Neandertalense). Depois aumentou a largura e ùltimamente a parte frontal, quer dizer, as regiões em que se acham os centros de associação e de noções superiores", escreve G. Nicolai.

O crânio do selvagem é esquisitamente dolicocéfalo, o que mostra a absurdidade das teorias dolicocéfelas como índice de superioridade. É, por isso, um animal excessivamente sensorial e pouco racional. Os crânios europeus e chinêses são braquicéfalos, e, portanto, mais racionais, mais associativos.

É um facto averiguado pela ciência que o cérebro humano tende a crescer na média de um grama por século. Êste aumento aparentemente pequeno é fisiòlogicamente grande se considerarmos que um grama contém 120 milhões de células ganglionares, ou 120 mil quilômetros de neurofibrilas, além do tecido conjuntivo.

A hominilidade foi obtida aos poucos, lentamente. Também o que chamamos de lei da inércia influiu sôbre os fenômenos psíquicos, como função da psicogênese. O equilíbrio da inércia é a regularidade do descontínuo, das contracções. A resistência interior, imposta às acções externas, é uma luta pela conservação da forma, do estado.

A acção exterior força uma transformação do "processus" interior, diferente do precedente, determinando a criação de esquemas reactivos para as acções e diversos acomodamentos, porque o psiquismo torna a buscar o equilíbrio.

Reage em função da acção. Nisto existem certos automatismos primitivos. As bases ordinárias da sensação, afeições, sentimentos, reflexões e vontade iniciam-se aí. É a resistência, que se forma em funcção das diversas acções, que permitiu a evolução do psiquismo.

Não devemos separar o aspecto sensitivo do aspecto motor e a observação mostra-nos que não se pode separar, na psicologia, a acção motriz da acção psíquica pròpriamente dita.

Uma contração muscular separada, uma sensação separada, pode escapar à consciência, mas o mesmo não se dá quando há os correlativos motores. Há consciência quando há um agrupamento sensitivo-motor.

O ambiente exerce sua influência sôbre o homem, como exercem-na o vento, o sol, a temperatura, a umidade e os astros.

Os instantes psicológicos são regidos pelos processos associativos, quer separadamente, quer em conjunto. As imagens do mundo exterior sôbre o mundo psíquico não se empilham umas sôbre as outras. Há uma ordem mais sutil, que as organiza, que as distribui, que as liga entre si, ordenando-as.

Os processos de memória hereditária são fixados nas células germinais, difundindo-se, em seguida, em todo o organismo, especialmente no sistema nervoso. (1)

---

(1) A memória hereditária é um problema ainda em pé para a ciência. A transferência da memória dos antepassados para os sucessores pode ser discutida no plano físico, de laboratório.

Talvez a genética não encontre, por ora, uma solução; mas existe algo que se transfere. A tese é demasiadamente vasta e exige outras observações

Tôda a vida psíquica, através de uma observação suscinta, mostra-nos a ordem geométrica, matemática de seu movimento.

O homem não é indiferente ao meio ambiente, pois sofre as influências dos fenômenos que se sucedem à sua volta.

A verticalidade

A verticalidade é um dos fundamentos de sua inteligência e de sua vida psíquica. "Principiou o homem a diferençar-se dos animais pela verticalidade que lhe permitiu um melhor conhecimento geográfico, como melhor conhecimento das dimensões, e libertou-o da continuidade das coordenadas geográficas que lhe limitavam as perspectivas do mundo. A psicologia baseia-se neste grande progresso animal. A verticalidade deu-lhe a mobilidade dos braços, o polegar preensível, facilitando-lhe poder "tomar" um objecto, um pedaço do ambiente, fragmentá-lo para conhecer o interior, aproximá-lo de outro objecto para comparar os dois, para reuni-los, e, eventualmente, para construir.

Transportados em linguagem psicológica, êstes gestos tornam-se em operações mentais usuais: adição, subtração, comparação, trasladação, limitação a uma coisa pensada, generalização, abstracção, edificação material, etc. Tudo isto forma o raciocínio". (Pierre Mabille)

Não queremos explicar o mental pelo físico nem o físico pelo mental. Aos pensamentos acodem os gestos, e as atitudes traduzem o instante de consciência.

As imagens decorrem, vivem, desenvolvem-se e traduzem-se em movimentos físicos. Podemos pensar, construir pensamen-

---

que não cabem aqui. Mas podemos acrescentar que a transferência se dá, o que viria favorecer a concepção espiritualista, caso a genética "negasse" peremptòriamente qualquer sinal de transferência no campo físico.

Assim, portanto, as mesmas interrogações permanecem de pé e, além disso, podemos acrescentar que a concepção naturalista da psicogênese não refuta totalmente as teses espiritualistas, precisamente porque a correlação lógica dos fenômenos deixa sempre um *quid* que está afastado da *realidade* física, portanto, da Ciência Natural, como veremos mais adiante.

tos, numa quase atonia dos músculos periféricos. Mas o sangue pode quase parar nas veias, as glândulas activarem-se ou não, a digestão perturbar-se, às vêzes paralelamente a um pensamento.

No universo, o homem abrange mais espaço do que um animal qualquer. Segurar um objecto é a gênese da adição e arrancar algo dêle é a da subtração. Compará-lo com outro, transformá-lo favorecem a construção de esquemas intelectuais.

E daí para as abstracções e sínteses, o caminho já não é tão grande, afirmam.

Nenhuma ideação pode ser realizada sem se revestir da forma de representações, quer auditivas, visuais, musculares, ou olfativas e gustativas.

O espaço exerce sôbre o psiquismo uma influência inelutável, pois é êle, para nós, a reprodução dos nossos volumes e das nossas dimensões. É nêle que activamos os nossos movimentos sensitivo-motores. O conceito do espaço teve em nossa vida uma evolução lenta, e desenvolveu-se de acôrdo com os nossos meios de apreensão. A criança não pode ter a mesma concepção do espaço que nós. Ela só toma consciência do espaço com o crescimento de sua capacidade de sensibilidade e muscular.

Como o homem primitivo, ela "toca" para crer. São os sentidos a medida da realidade.

É nos músculos, no tacto, que podemos tomar conhecimento da "realidade".

Segundo essa concepção, tôda filosofia, neste ponto, tem que compreender o seguinte:

1) há uma "realidade" táctil;
2) há uma "realidade" visual;
3) há uma "realidade" auditiva.

Como auditiva, como visual, como táctil, segundo nossos sentidos, segundo os sentidos de quem ouve, vê e toca, é a "verdade".

Nós não apreendemos tôda a realidade sensível das coisas. Há os que podem ouvir "melhor" o universo e seus fenômenos, como há os que possuem maior sensibilidade táctil, e outros maior sensibilidade visual. Há tôda uma evolução da inteligência no homem. E esta evolução tem suas bases, quer nos elementos materiais do ambiente que nos cerca, como nos que constituem o nosso corpo.

Nossos raciocínios obedecem às leis do universo, não fogem delas, apesar de muitas vêzes termos esta impressão.

A vida psíquica

Um dos elementos importantes na vida psíquica é o tempo. Por êle relacionamos, encadeamos os pensamentos e formamos a base da lei de causação universal. A noção do tempo nos é fornecida, em primeiro lugar, por uma base apriorística, natural, muscular, sensitiva. Nasce da constatação do ritmo interno, de todos os ritmos, circulação do sangue, respiração, sensações, e também do ambiente, noite, dia, etc.

A certeza, que forma a base da nossa verdade, tem seu nascimento numa função muscular.

Nós, e também os animais, temos consciência da certeza depois que tocamos, ouvimos, cheiramos, gostamos (saber, vem de saborear), mordemos... São êstes os elementos sensitivos que modelam os nossos meios de averiguação da verdade. É a fórmula primária, mas que gera a base das nossas certezas futuras, a certeza que vem posteriormente, numa fase mais avançada, e que tem como base a *certeza* muscular, nervosa, primitiva.

Em sua gênese a palavra compreender (cum-prehendere), significa tomar, segurar. E as operações psicológicas posteriores, para essa concepção, eminentemente empirista, têm base na experiência física.

Na psicogênese da cultura, intervém também a acção misteriosa do instinto.

Os impulsos vêm misturados no homem e o sistema ideológico é sempre decorrente da direção que lhe imprimem fôrças obscuras e misteriosas.

Tudo quando gravita em tôrno dêsses princípios, dêsses impulsos secretos, é aceito como preestabelecido, como axiomático. Colectivamente os homens também são assim.

Há certas predisposições simpáticas, étnicas, raciais, tribais, de clã, que não se explicam por ficarem ocultas nas sombras do passado, as quais explicariam tendências, predileções, iniciativas, desejos, preferências...

* * *

As afeições emprestam ao mundo a beleza que *vemos* nêle.

Sem elas, êle seria repulsivo e absurdo.

Subjectivamente temos "horror ao vácuo". A imagem de um objecto, de um homem, de uma cena, se incompleta, enchemos logo o seu vazio com pormenores analógicos ou consentâneos aos elementos primordiais, como nos mostra a *Gestalttheorie* (teoria das formas).

Esta é uma das nossas maneiras de criar o mundo. E o trabalho de nossa imaginação, juntando-se ao pouco que há de realidade, assume, depois, foros de realidade.

Daí, estarmos poucas vêzes aptos para distinguir, em nossas idéias e opiniões, o que existe de apreendido do exterior de o que acrescentamos com as nossas opiniões e a nossa imaginação, o que evidência a nossa pouca familiaridade com a verdade.

Não nos contentamos com o conhecido; exercitamos sôbre o cognoscível a nossa fantasia, que permite, por outro lado, a possibilidade do conhecimento; do contrário ver-nos-íamos forçados a acompanhar as percepções singulares pela sua série, para delas podermos chegar ao conhecimento.

A racionalidade

A fantasia permite-nos formular o conhecimento pela apreensão das percepções singulares. A fantasia é o prelúdio da razão. É a razão ainda primária, cheia de impurezas, que ordena e compara por analogias remotas, pelos sentimentos, pelas tendências; selvagem, móvel, fugidia. A razão não foge a estas influências. Mas circunscreve, analisa, focaliza melhor as percepções, liga por associações lógicas, busca o auxílio da memória, dispensa as analogias remotas, controladas pelas sensações objectivas.

Tal não impede que muitos dos elementos comparativos da razão sejam sedimentações arcaicas de fantasias, de percepções falsas, de sentimentos e afeições coaguladas, de petições de princípio que se tornam postulados indiscutíveis.

Para essa concepção, são êstes os limites da razão. E para determiná-los exige-se uma grande atenção e análise. O pensamento inclui: associação, analogias próximas e remotas, contradições por analogias, por associações, memória e, finalmente, a percepção psíquica das curvas altas do diagrama das sensações armazenadas pelo subconsciente.

A ligação lógica, obtida posteriormente (em relação à evolução do homem), é adquirida por exclusões da fantasia. A continuidade das percepções sedimenta, fixa as sensações objectivas, que formam, depois, a base angular da razão, tanto no aspecto individual como no colectivo. A razão, é, portanto, de fixação posterior.

Nos juízos, há a influência dos instintos, como proporcionadores do fenômeno psíquico do pensamento e do juízo.

Mas os instintos, provocados pelos impulsos, trazem os contra-instintos em movimento. Por isso o juízo, às vêzes, destoa dos impulsos. Esta luta de contradições internas é a única que pode, para essa concepção, explicar a aparente liberdade e independência do juízo, (da razão, em suma), pela condicionalidade dos factôres opostos...

Êste choque dos instintos e contra-instintos processa-se no subconsciente, e o que vem à tona são as curvas altas dos resultados.

Os indecisos trazem ao consciente os resultados contraditórios, as coordenadas das curvas altas. Se prevalecem as determinações éticas da razão, ou actua por elas, o indivíduo considera livre a escolha do acto.

Se contraria os fundamentos éticos para tomar uma atitude oposta ao que lhe ditam as regras — o esquema racional estabelecido — também se julga livre. Não nota que a última atitude e até a primeira foram resultados de aparente escolha.

As proposições divergentes não implicam potencialidade igual. A de maior potência, de maior impulso, que melhor se adaptou ao momento psíquico, é a que determina o acto julgado livre.

É o que leva os livre-arbitristas a combaterem a teoria do inconsciente com tanta ânsia, porque ela facilita a compreensão primitivista do determinismo.

Os instintos manifestam-se nas tendências, nas afeições, na percepção. Ao percebermos alguma coisa e ao formarmos dela uma "compreensão", realizamos o acto de delimitação que nossos instintos processam da coisa percebida. O homem primitivo percebia as coisas, relacionando-as aos instintos. Classificá-las como inconscientes, indistintamente, seria compreender. Por isso, a compreensão varia em relação a um mesmo objecto no tempo. O que antes foi indiferente, pode não ser depois... ou melhor, vir a ser depois (1).

* * *

Longa e demorada, cheia de aventuras, de marchas e contra-marchas, tem sido a história da conquista da hominilidade.

Muitas lacunas estão abertas para essa concepção. Ela não explica suficientemente a formação da inteligência, pelo menos êste grau de inteligência, que tanto distingue o homem dos

(1) Expusemos aqui as teses principais da concepção naturalista.

outros animais, sobretudo em seu aspecto especulativo, em suas previsões, em seu impulso de dominar o tempo e o espaço, em sua maneira de interrogar o porquê da existência, em desejar interpretar o mundo, e em querer marcar um destino para si.

Será tema próximo estabelecer os pontos que distinguem o homem da animalidade.

Vasto campo do conhecimento humano, muito há nêle ainda por descobrir, revisar, modificar.

Pode até dizer-se que a maior parte do que sabemos do passado está ainda ensombreado de hipóteses.

A descida das árvores é ainda uma hipótese, e certas doutrinas evolucionistas, apesar das fortes razões a seu favor, ainda não são suficientes para assegurar uma evidência incontrastável.

Sedimentações psicológicas

Mas prosseguindo por êsse emaranhado de hipóteses, algumas tão sòlidamente fundamentadas, outras sòbriamente apoiadas, podemos imaginar o homem de trezentos mil anos atrás, longa fase em que se deram as primeiras sedimentações psicológicas simples, os primeiros actos intencionais elementares relativos ao emprêgo dos instrumentos eolíticos.

O silex estava à mão. De início, os mais acessíveis foram aproveitados, o que se observa também por parte dos símios superiores.

A escolha foi posterior, como conseqüência de "erros e experiências". A própria escolha predispõe a sedimentação de uma operação psíquica elementar. A escolha do silex para bater, quebrar, moer, etc. já tinha uma acentuação selectiva e reflexiva, e o acto selectivo provocava uma acentuação da capacidade reflexiva.

Já naquele longo período apareceram certos "retoques" nos silex usados, para facilitá-los ao manêjo. A dureza do silex sedimentou as impressões de consciência impressiva, sensitiva, e permitiu a formação de actos intencionais.

A acção do atrito para polimentar, embora incompletamente, oferecia um certo prazer de victória, uma diferenciação, o desenvolvimento da observação e da atenção, o conhecimento das qualidades de dureza e resistência do silex, um certo aumento do conhecimento.

A esta fase foi aos poucos sucedendo a da introdução de instrumentos novos: pontas ofensivas, punhais de silex, tacapes. Veio a fase da pedra polida e a introdução de formas geométricas regulares, simétricas, aproveitando-se a resistência interior, descoberta pela tacto muscular, que predispunha um enriquecimento dos sentidos.

Naturalmente aí se desenvolveria a afectividade. O homem já seria capaz de afeições. A indústria paleolítica, o polimento determinava o conhecimento dos limites, portanto o desenvolvimento da consciência individual, fortalecida pelo ressentimento em face da prisão social, dos limites impostos pelo grupo.

As relações mais rudimentares da família devem ter nascido nessa fase, como também os primeiros sinais vocais diferenciados, sobretudo no quaternário superior, a fase que precedeu a nossa. A mudança da temperatura dêsse período determinou o desaparecimento de certas raças.

Nesse período desenvolveu-se o uso do osso como instrumento, como objecto de adôrno, e surgiram objectos adaptados a uma forma alongada, cornos de rena, ao lado do silex para a feitura dos instrumentos, e o nascimento das esculturas nas cavernas, as manifestações estéticas mais avançadas, a necessidade da alimentação quente, o domínio do fogo, a sua produção, etc.

As longas noites frias predispunham à meditação, às interrogações, aumentando as insatisfações conscientes, acentuadas pela fraqueza que gerava e aumentava o campo da inteligência, como recurso para vencer as dificuldades.

Nessa época, já se esboçariam as lutas sociais entre os grupos, a luta econômica, e, conseqüentemente, a formação de novas neuroses.

Só então se processou a nítida diferenciação entre a fantasia, o sonho e a realidade, gerando o conceito de liberdade e de felicidade, como evasões. (1)

Na formação da inteligência do homem muito influi a linguagem.

Assim, como se desenvolve em função da inteligência, por seu turno exerce influência sôbre esta, porque a linguagem devêra, nos primórdios, ser puramente expressiva, obtendo um sentido lógico pela ligação dos sons aos objectos que ela desejava dar significados, permitindo uma nova espécie de associação de idéias, bem como o enriquecimento de morfemas, que facilitavam o processo da inteligência. (2)

Sintetizamos, assim, esta concepção naturalista, mais consentânea com os actuais estudos da antropologia. No entanto, ela nos coloca em face de dificuldades teóricas (aporias), que servirão de tema para os artigos posteriores.

---

(1) A gênese das descobertas técnicas, na pré-história, não se explica, como muitos pensam, pela transmissão de um povo mais adiantado para outro, através da emigração. Querem com isso transferí-las para outro local, a fim de poder fazer frente à semelhança dos instrumentos de trabalho na antiguidade. Há de possuir uma causa comum, condicionada pelas necessidades de cada agrupamento humano, dentro das proporções determinadas pelo ambiente. A transferência não explicaria o nascimento da técnica; só facilitaria a compreensão da sua semelhança.

(2) Podemos atribuir à inteligência do homem um paralelismo à linguagem vocal. Esta é também uma forma de ser daquela, mas, por sua vez, influi naquela. No entanto, podemos compreender que a linguagem não é necessàriamente imprescindível à inteligência. A perda da linguagem vocal ou o seu não aparecimento, não implicaria uma impossibilidade de desenvolvimento da inteligência. Uma "humanidade" de surdos-mudos (alheia portanto às ondas sonoras), não estaria afastada da inteligência; ela criaria novas formas de transmissão (gestos, por exemplo), e se fundamentaria na visualidade, como uma de cegos e surdos-mudos, no tacto.

Assim como a linguagem estimulou o desenvolvimento da inteligência na humanidade *normal*, o gesticular e o tactear teriam-na estimulado, igualmente, em "humanidades" de cegos e surdos-mudos.

ARTIGO 5

OS SÍMIOS E O ADVENTO DO HOMEM

Nos homens encontramos diferenças no nível intelectual. Para a Antropologia científica, o homem primitivo é intelectualmente inferior ao homem actual, embora fìsicamente as diferenças sejam relativamente pequenas.

Comparado o homem com os símios superiores, vê-se que há, na forma exterior, muita semelhança entre o cérebro do homem e o do chipanzé, por exemplo. No chipanzé, encontram-se os mesmos centros cerebrais que no homem, e semelhantemente dispostos, embora sua extensão relativa seja diferente. É o chipanzé, dos sêres conhecidos, o que cerebralmente mais se aproxima do ser humano. Encontra-se, ademais, no homem, uma série de gestos faciais que são semelhantes aos dos símios superiores.

Revelam também manifestações de inteligência muito semelhantes às nossas mais elementares. O apôio-mútuo é praticado amplamente por êles. Por outro lado, há manifestações afectivas nos símios, como mimos e cuidados entre mãe e filho, como entre os próprios casais, que nos serviriam de bom exemplo. Conhece-se o dito bem nosso de "mãe macaca" para assinalar a mãe que mima excessivamente o filho.

* * *

Por outro lado, têm ainda notado os antropólogos, que se dedicaram ao estudo dos símios superiores, manifestações de um senso de justiça muito elevado, rebelando-se êstes, ao verem um filhote ser ameaçado ou maltratado por um guarda num jardim zoológico, sem que se revoltem quando se trata de um adulto. Repelem o abuso sôbre a fraqueza, e com uma indignação que é rara entre os humanos.

Por outro lado, entre êles se observam, como complemento dêsse senso de justiça, verdadeiros julgamentos dos faltosos que recebem castigos ou são absolvidos, como teve ocasião de observar Weinert, um dos antropólogos que mais se dedicaram ao estudo dos símios superiores, cujas obras representam hoje uma importante contribuição neste sector do conhecimento humano.

As observações de Weinert

Os exemplos comoventes de abnegação, revelados por todos os estudiosos entre os símios, impedem julgamentos precipitados, não só quanto à afectividade, como até quanto ao desenvolvimento intelectual. Weinert conta-nos, em seus livros, inúmeros casos comoventes, em que, afrontando todos os perigos, arriscam-se uns em bem dos outros, ultrapassando e vencendo repugnâncias, sofrendo até dores atrozes, para vir em auxílio de um mais fraco, o que revela uma direção dos impulsos que se opõem e vencem os impulsos naturais de conservação.

Considera Weinert, ante tantas mostras, que a diferença intelectual entre os símios superiores e os homens primitivos é muito menor que a diferença física, pois os factos que observou permitiram-lhe concluir a favor dêsses animais. Termina por aceitar o elo comum entre homens e símios, concebendo o *summoprimata*, o mais elevado dos primatas, nome que dá a êsse elo, cuja existência cabe à ciência provar.

Observou ainda Weinert que entre os símios superiores, sobretudo entre gorilas e chipanzés, que são os mais próximos a nós, há variabilidade de níveis de inteligência. Uns revelam-se

imensamente estúpidos, como muitos dos homens, e outros eminentemente hábeis. O chipanzé, tendo uma sociabilidade muito maior que o gorila, revela ainda maior grau de inteligência. E atribui Weinert ao facto de viverem em sociedade o maior desenvolvimento da inteligência, bem como dos meios de comunicação, que são mais numerosos que entre os gorilas.

Tem-se distinguido o homem dos símios, por ser aquêle um constructor de utensílios, enquanto o chipanzé, por exemplo, o é acidentalmente. Na verdade, Weinert teve oportunidade, seguindo muitas das experiências de outros antropólogos, verificar que o chipanzé é capaz de construir um instrumento, como o de usar bambús, e ligar uns aos outros, aproveitando a parte ôca para alcançar um fruto, como Guillaume também já havia observado. Mas, há aqui, uma diferença importante. É que o homem torna a usar êsse instrumento para actos futuros. Sabe que êle *serve para isso,* e conexiona-o às possibilidades futuras, o que não o faz o chipanzé, que, se o encontra, usa-o como o faz com o bastão ou a pedra para defender-se, mas não lhe dá continuidade utilitária, isto é, não percebe a possibilidade de ser usado outras vêzes, o que é uma característica para nós importantíssima, como ainda veremos, e que permitiu ao homem a construcção da técnica, o que não a conhecem os animais, nem mesmo os símios superiores.

Observações de Yerkes e Guillaume

Inúmeras experiências de Yerkes também comprovam as afirmativas de Guillaume e de Weinert.

"Nós verificamos êste facto importantíssimo que um cérebro de Antropomorfo é capaz de pensar lògicamente e de executar uma série de acções, das quais não se pode negar o carácter de encadeiamento lógico. Pois aqui não pode ser explicado apenas como instinto: nenhum antepassado dos chipanzés teve jamais a oportunidade de buscar seu alimento, construindo instrumentos dessa espécie", diz Weinert, referindo-se às expe-

riências que teve ocasião de realizar, e que confirmam outras realizadas por Yerkes e Guillaume.

Em face dessas experiências, concluem êstes últimos por admitir que a construção de instrumentos deve ter antecedido ao homem, e pertence à era eolítica.

Revela o chipanzé uma grande curiosidade, e muitos dos seus actos não podem ser explicados como meramente imitativos. E essa curiosidade, que se assemelha à nossa inteligência terciária, que é a inventiva, encontramo-la também nos chipanzés, como mostra Weinert, através de uma série de factos, como sejam o de criação de bebidas com frutos e outras manifestações accidentais, que teve êle ocasião de assistir por ocasião das observações, que teve oportunidade de fazer, sôbre êsses animais, com os quais conviveu durante muito tempo para observá-los, quando em plena natureza. Essas afirmativas foram posteriormente confirmadas por outros observadores.

As manifestações estéticas primárias foram também objecto de observação, como os cantos dos orangotangos e as danças dos chipanzés, provocados por motivos e ritmos, que o próprio Weinert criava para ver o desenvolvimento que lhes dariam, verificando que realizavam variantes inesperadas, e não uma mera imitação.

Também manifestações primárias esportivas foram verificadas, como uma espécie de box, em que há regras, e no qual os que as ofendem, com golpes "ilícitos", são desprezados e até castigados pelos outros. Gestos de admoestação foram verificados, quando da prática de actos indevidos, como por exemplo, excesso de castigo ou atitudes violentas dos mais fortes sôbre os mais fracos, que levam os outros a protestarem com gestos, com brados, com pulos, em manifesta expressão de desaprovação. Atitudes inteligentes, como dissimulações ante os guardas, afim de ocultar actos realizados ou esconder objectos, são comuns e fàcilmente observáveis. Brinquedos de "esconde-esconde" e de "pegador", em que um corre enquanto os outros o perseguem, variando depois os papéis, foram também observados.

Nas suas danças, os chipanzés revelam tôda a *catharsis* de suas emoções. Há danças alegres, frenéticas, danças violentas, desorganizadas, com manifestação de furor e de paixões, e outras com as figuras perfeitamente sincronizadas entre si, em círculos, e com variação de posições e de atitudes, que nem sempre se repetem, e surgem inesperadamente, enquanto uns marcam o ritmo e outros cantam.

As conclusões a que chegam os actuais observadores é que muitos dos aspectos que julgávamos ter surgido entre os homens, ou ser de origem exclusivamente humana, vemo-los também entre os símios superiores.

* * *

O homem, para Weinert, por exemplo, deve ter surgido dêsse elo comum, que cabe à ciência achar, que certamente, para êle, deve ser o driopiteco da Europa Central. (1)

(1) Weinert é alemão; um francês quererá encontrar êsse elo na França, um inglês, na Inglaterra ou no Império Britânico. Todos querem que seu país seja o berço da humanidade. E, até aqui, na América do Sul, vencendo nosso colonialismo passivo, a nossa grande desgraça, também já quisemos apontar o berço da humanidade, o que provocou veementes protestos por parte de antropólogos europeus.

Baseando-se nos estudos actuais sôbre o desenvolvimento do hominídeo até o *homo sapiens*, Weinert oferece o seguinte quadro, que abaixo reproduzimos:

Ns.			Estágios morfológicos		Estágios culturais		Divisões geológicas			Idade estimada em anos
IV	Hominídeos	Hominianos	Homens	Homo sapiens recens (ou alluvialis)	Ciência e técnica Idade dos metais		Holoceno = actual			2.000
					Neolítico		Tempos post-glaciais			5.000
					Mesolítico					20.000
III				Homo sapiens fossilis (diluvialis)	Paleolítico	recente	Pleistoceno	Época glacial	recente	60.000
II			Hominídeos primitivos	Homo neandertaliensis (ou primigenius)		médio			médio	200.000
				Protoneandertaliensis						
I			Antropinianos (Prehominianos)	Pitecântropo		antigo			antigo	600.000
Ponto de Partida			Prehominídeos (Antropóides vizinhos dos Chipanzés	Driopiteco Australopiteco	nenhuma civilização		Plioceno (terciário)			1.000.000

O homo sapiens

Weinert (aceitando a opinião de Schwalbe) considera o Neandertaliano como o *homo primigenius*, o mais primitivo dos homens. Assim como o *Anthropus* foi o homem do paleolítico antigo, o homem de Neandertal é o do paleolítico médio, que corresponde ao último período interglacial.

O *homo sapiens*, que surge no paleolítico recente, corresponde à última fase glacial.

O desenvolvimento do homem através dos tempos, até alcançar o de hoje, é, para Antropologia, uma decorrência do desenvolvimento da inteligência latente, já esboçada desde o elo. Seria o actualizar-se das possibilidades do hominídeo em face dos factôres predisponentes, que lhe foram permitindo esta ou aquela emergência que, por sua vez, actuava sôbre os próprios factôres predisponentes, pois entre êstes, é importantíssimo salientar, estão os histórico-sociais.

O homem de Neandertal já tinha armas que lançava com as mãos; conhecia a divisão de trabalho, embora a sua vida fôsse devotada totalmente à procura de alimentos para satisfazer as necessidades. Ainda não havia a sepultura e o enterramento, como se vê no paleolítico recente.

O *homo sapiens* é pròpriamente do pleistoceno. É a inteligência que vence a fôrça corporal. A arma de tiro é um grande progresso intelectual, embora trouxesse grande destruição entre os homens, em suas novas guerras.

Êste homem já conhecia o enterramento, e as cerimônias, que realizava no cuidado do morto, revelam uma noção da vida de além túmulo, e respeito ao morto, procurando cercá-lo de todo o bem estar que lhe proporcionasse uma viagem tranqüila e segura pelas regiões do além.

Tôdas as manifestações culturais, que preparam o advento dos grandes ciclos culturais, manifestam-se dêsse período em diante, até alcançar as grandes culturas.

* * *

Quanto ao fogo, a primeira operação deve ter sido a de transportá-lo. A própria lenda de Prometeu é a do "transporte do fogo", de onde caíra, de um raio de Júpiter, até a habitação.

O poder purificador e destrutivo do fogo, o poder de devorar, crescer, e também morrer, cuja razão êles desconheciam, era um mistério arrebatado aos deuses.

O fogo reuniu os homens, e o calor que dêle surge é um bem que êsses sêres não podiam deixar de estimar. O fogo tornou-se protector contra os animais ferozes, e permitiu que obtivessem alimentos novos, p. ex., carnes cozidas, que até então eram de digestão difícil. Um longo tempo deve ter decorrido entre a posse do fogo e a cocção dos alimentos.

A linguagem

A linguagem, que tanto distingue os homens dos animais, deve ter tido um longo e demorado desenvolvimento. Sabe-se que os símios pronunciam sons quando da inspiração do ar, enquanto nós os pronunciamos expirando-o. Essa mudança capital é ainda um problema para os antropologistas. Uns admitem que a mudança da alimentação, depois de o hominídeo ter alcançado a posição erecta, as mudanças do metabolismo, e também da posição das cordas vocais, permitiram que se processassem os sons por expiração, dando surgimento, assim, à voz humana.

O uso de bastões de madeira e dos ossos permitiu a construção de muitos utensílios que predispuseram, por sua vez, novas possibilidades.

O advento do homem

Sôbre o advento do homem, assim se expressa Weinert:

"A experiência instituída pela natureza consiste numa mudança de clima, determinada pelo início da época glacial, e que levou a modificações gerais do meio e das possibilidades alimentares. *A humanidade não foi criada num paraíso, mas ela*

nasceu, porque um paraíso havia sido perdido. Se a antropogênese não foi o resultado dessa experiência, sem êle, sem dúvida, ela não se teria produzido; pois só o aguilhão da necessidade poderia determinar o evento. E não se julgue apenas o uso do fogo, considerado como uma reacção elementar à acção do frio. A passagem do animal à humanidade foi, em seu conjunto, uma resposta às novas condições de vida, que não comportavam mais o *dolce far niente* na floresta equatorial, com sua profusão de recursos alimentares. A modelação de utensílios é também uma das conseqüências imediatas da mudança de clima. A pedra lascada foi agudizada para ajudar a cortar a madeira para que ela queime melhor permitiu cortar os ramos, e parti-los quando a mão por si só não o podia fazer..." E conclui: "Se a antropogênese foi um facto intelectual, foi também — melhor, por conseqüência — o efeito de uma agravação das condições climáticas no início da época glacial e de tôdas as conseqüências que precipitaram tal fenômeno. *Sem época glacial não haveria homem... e graças à época glacial surgiu o homem.*" (op. cit. págs. 76/77)

O advento do homem se explicaria, portanto, por um grande acto de escolha, o mais importante de todos, em que o hominídeo, entre a possibilidade de seguir em busca de regiões quentes, como devem ter feitos outros, já desaparecidos, como se julga, e a de permanecer, graças ao fogo e enfrentar os frios demorados, preferiu permanecer desenvolvendo assim possibilidades que estavam latentes, mas que aguardavam as *condições predisponentes,* que permitiriam o advento do Homem.

ARTIGO 6

VISÃO DECADIALÉCTICA DA ANTROPOGÊNESE

A Antropologia Científica procura estudar o homem como ser psicofísico, ou como entidade biológica, dentro da natureza, com sua diferença específica.

A Antropogênese pergunta pela origem do homem. E eis porque ela está tão ìntimamente ligada à Antropologia Filosófica, que pergunta também sôbre "o que" êle é e o seu posto no cosmos, não se satisfazendo apenas em vê-lo colocado na natureza, pois também investiga sôbre o homem como espírito.

Entre as diversas opiniões que se formam sôbre a origem do homem, que já estudamos nas páginas anteriores, encontramos suficientes elementos para colocar o problema da sua origem sob análise decadialéctica.

O ser humano, como em tudo quanto êle realiza, cria, constrói, permite estudemos a cooperação dos quatro grandes conjuntos de coordenadas que são: o homem como corpo (somàticamente considerado), como psiquismo diferenciado, como imerso dentro de uma concreção geográfica, sua circunstância ambiental, e fazendo parte de uma sociedade humana.

O homem é { corpo
espírito
ecologia
sociedade

Da cooperação dêsses conjuntos de coordenadas forma-se o homem como existente e não apenas formalmente considerado. Só podemos ver o homem concretamente se o considerarmos como tendo um corpo, e um espírito, e que vive numa sociedade, numa região cósmica.

O que o diferencia dos animais é o espírito. O ter um corpo, o viver sôbre a Terra e em sociedade, encontramos nas outras espécies animais.

Nas religiões, como na cristã, Deus fêz o homem do "barro" da terra, como corpo. Os elementos adâmicos, que são os corpóreos, foram por Deus sublimados, e nêles soprou a inteligência, que é uma essência exaltada de vidas, o que tornou Adão semelhante à Alma Universal, como traduz Fabre d'Olivet o texto bíblico. Interpretando à luz da simbólica êsse texto, vê-se claramente que a Bíblia admite a origem animal do homem. Mas o salto qualitativo, que o tornou *homem*, o *homo sapiens*, o homem que sabe, o ser inteligente, não é um mero desenvolvimento da animalidade, mas a criação de uma nova tensão, de uma nova estructura, por uma causa eficiente que lhe inspirou uma alma.

O homem é um corpo animal, portador de um espírito. Eis o que o distingue dos outros animais, pois a *rationalitas* é a sua diferença específica. (1)

A rationalitas

Os antropólogos têm-se dedicado, no entanto, em procurar esclarecer essas diferenças entre o homem e o animal. Já vimos nas páginas anteriores quantas manifestações de semelhança há entre os símios superiores e o homem.

Se actualizarmos apenas as semelhanças, temos a tendência a admitir que há um parentesco próximo entre ambos. Se

(1) Em "Filosofia Concreta" e em "Teoria Geral das Tensões" examinamos o processo do advento da nova tensão, a assunção, que apenas misticamente tem sido examinada.

virtualizarmos as semelhanças, para actualizar as diferenças, tomamos fatalmente uma posição oposta.

Não podemos, para ser perfeitamente dialécticos, virtualizar nada. Devemos actualizar os aspectos heterogêneos e contraditórios, sob pena de escamotearmos uma dificuldade e não enfrentá-la. É preciso friamente colocarmo-nos ante o que é real.

Animalmente considerado, o homem é parente dos símios superiores. São demasiadamente evidentes os aspectos, e a ciência não pode negar êsse parentesco, como na verdade não o faz.

Mas é preciso reconhecer que as diferenças de ordem somática, que antropólogos, biologistas, etc. delineam, levam-nos a compreender que essas mesmas, quando do somático, não excluem a possibilidade do parentesco, pois a diferenciação observada pode muito bem caber em hipóteses que as expliquem, como as que constituem os principais postulados das hipóteses científicas.

Mas o importante, e que transparece aqui, é que entre o homem e os símios há uma diferença específica, que consiste no que a filosofia clássica chamava de *rationalitas*. O homem é um animal *racional*. Êsse racional, o logos dos gregos, o espírito, a alma, — e o nome pouco importa, pois o que interessa é o conteúdo — é algo que o distingue completamente dos animais. É preciso saber em que consiste êsse logos, essa razão, essa alma.

Diferenças entre o homem e os animais

Na Antropologia, muitos autores têm proposto uma série de pontos fundamentais, que apontariam a diferença fundamental. Vejamos algumas propostas:

1) O homem é inteligente, sabe distinguir entre meios e fins. Realmente podemos estabelecer, como fundamentais, três tipos de inteligência, que estudamos na "Psicogênese", funda-

das nas reações circulares, que tanto interessam aos psicólogos modernos.

A *inteligência primária* seria a *imitativa*, e é constituída pela capacidade de *mímesis*, de copiar uma actividade e repetí-la, submetendo-se, porém, às condições do modêlo. Essa inteligência encontramo-la também nos símios superiores, pois são capazes de imitar.

A *inteligência secundária* consistiria na capacidade de distinguir meios de fins, como na Psicogênese vêmo-la desenvolver-se na criança, logo após os primeiros meses. Afastar um objeto para captar outro, puxar uma corda para movimentar alguma coisa, etc., são exemplos. Essa inteligência, porém, encontra-se também em parte nos animais superiores, não sendo, portanto, suficiente para justificar uma radical diferença entre o homem e os símios. É verdade que, no homem, ela se complexiona, mas tal complexidade se deve à coordenação com outros estágios superiores da inteligência. Em seus fundamentos, no entanto, encontramo-la também nos animais superiores.

A *inteligência terciária* consistiria na *inovação*. A criança revela-a quando busca o novo sem saber actualmente o que é. Quando engatinha, busca aqui e ali uma novidade, que se revela nas primeiras manifestações da curiosidade infantil, antes da fase pròpriamente social em que faz perguntas sôbre *o que são* as coisas, revelação de um estágio mais elevado dessa inteligência.

Ja vimos, pelas informações e observações de Weinert, Yerkes, Jennings e outros, que os símios manifestam curiosidade e capacidade até de inovação, como nos exemplos de novas danças, cantos, bebidas, alimentação nova, etc. Portanto, em sua fundamentalidade, esta inteligência seria ainda observável nos animais.

Portanto, fundado nos três planos da inteligência, a distinção entre o homem e os animais superiores, quanto à sua fundamentalidade, seria ainda precária. (1)

2) *É o homem um animal que conhece a morte.* Esta afirmativa não é tão importante se olhada sob o seu aspecto fundamental, porque os animais revelam "conhecê-la" e respeitá-la. Não são poucos os que se "preparam para morrer", escolhem lugares especiais, afastam-se dos seus semelhantes, quando sentem que se aproxima o momento agônico e, solitários e silenciosos, esperam o instante final. Há exemplos impressionantes, como os verificados entre os elefantes e também os símios. O conhecer a morte, portanto, também cabe aos animais. Mas se verificarmos, porém, ante os dados da antropologia, o homem de Neandertal, com a sua maneira de proceder ante a morte, e o chamado *homo sapiens*, verificamos que êste dá um sentido muito mais religioso a êsse momento supremo, quer pelo tratamento que se observa nos túmulos, onde se excele em cuidados, quer nas práticas mortuárias, que apresentam um ritual, que não conhecia o homo neandertaliense. Nesse caso, o conhecimento da morte apresenta-se com uma complexidade, que se pode atribuir à própria complexidade da vida, com aderência de outros conhecimentos de um grau de cultura mais elevado. Fundamentalmente, porém, encontraríamos também nos animais a consciência da morte. Neste caso, essa diferença poderia valer como um símbolo da diferença fundamental, mas apenas como um símbolo.

3) Verifica-se que o ser humano revela *um aumento de complexidade em sua vida;* realiza progressos, o que não se verifica pròpriamente nos animais.

Êste aspecto é de magna importância, pois os animais nos mostram a perduração de certas atitudes que se perpetuam,

---

(1) Não o é, porém, quanto às inteligências de graus superiores, da quartenária para cima, o que estudaremos mais adiante.

enquanto realmente o homem apresenta uma heterogeneidade constante.

As experiências de Weinert, Yerkes, etc., mostram que os símios são capazes de adquirir hábitos novos e os animais domésticos, como os cães, também o revelam. Mas tais habitos são provocados pelo homem e não adquiridos espontaneamente. Mas desde o momento que admitimos que há possibilidade de modificações nos animais, quanto aos seus hábitos, e até possibilidade do uso de instrumentos, temos aqui um ponto em que há certa semelhança, o que nos leva a exigir outros aspectos, que se verifiquem apenas nos homens, e não nos animais.

E êste aspecto, de magna importância, é a *técnica.*

4) *O homem é capaz de construir uma técnica.* Ora, a técnica, como já sabemos, é um saber sistemático, portanto transmissível, que consiste em utilizar meios para alcançar fins. Êsses meios são instrumentos. O uso de instrumentos pode ser realizado pelos símios, mas a construção de uma técnica não a encontramos entre os animais. O que os animais realizam constitui a inteligência primária, de imitação, e não pròpriamente técnica, que já exige uma inteligência secundária e terciária, desenvolvidas em alto grau. Mas um objector poderia dizer: a técnica, implicando essas três inteligências, e como elas se verificam em grau menor também em animais, êstes teriam, pelo menos, a possibilidade de realizar o que só se actualizou no homem. Neste caso, entre o homem e os animais, não há nenhuma diferença fundamental, mas apenas de superestructura, enquanto infraestructuralmente não se distinguiria dos animais.

4) A *escolha.* Os animais escolhem, dizem, mas a escolha é diferente de a do homem, pois êste pode dirigi-la aos valôres, o que não é realizado pelos animais.

Esta diferença também encontraria objectores, como já teve, entre êles Darwin, Schwalbe, Lamarck, Koehler e outros, pois a escolha no homem, enquanto tal, não difere de a dos

animais. Apenas a sua complexidade seria explicada pela complexidade posterior que conheceu, o que não é suficiente para garantir uma diferença tão fundamental.

5) No homem há *autonomia*. A autonomia, que o homem revela e que alcança os pontos altos da liberdade, não se nota nos animais, afirmam. Mas os objectores podem alegar que a autonomia se verifica em escalaridade nos animais. À proporção que há maior desenvolvimento do cérebro, há aumento de autonomia. Enquanto predomina, por exemplo, a espinha dorsal, nos vertebrados, êstes são menos autônomos. Mas, à proporção que o cérebro sintetiza suas funções e se desenvolve, observa-se uma autonomia maior. Esta, portanto, revela escalaridade nos animais. Se todos fôssem, neste ponto, iguais, a autonomia poderia ser atribuída ao espírito, a um princípio, que não o teriam os animais. Como o homem é o ser que tem o cérebro mais desenvolvido, a autonomia é por alguns compreendida como funcção dêste.

6) Mas o homem tem *consciência de si como pessoa*, acrescentam outros. Esta diferença o distingue dos animais. Por muito que pese êste argumento, os objectores encontram razões para pô-lo em xeque. A criança, quando nasce, não é pessoa, e a pessoalidade é adquirida através de longas experiências. Ora, se a pessoalidade não é imediata no homem, mas adquirida após muitas experiências, é ela accidental, não consistindo numa diferença específica da natureza. A pessoalidade seria superestructural e encontraria na estructura, em potência, os elementos fundamentais, que se ordenaram, de tal modo, que permitiriam ao homem uma consciência de si como pessoa. Êste argumento ainda não seria suficiente, portanto.

7) *O homem estabelece categorias*. Mas os objectores alegam que as categorias são conceitos de conceitos, são gêneros supremos, que encerram as espécies. Desde que o homem pode conceituar, é capaz de estabelecer categorias. Além disso, a Psicogênese nos mostra que, na criança, o conceito não surge

desde logo, mas é precedido pelos anteconceitos, que são imagens ou esquemas individuais, que se generalizam, até permitir que o nosso espírito, por exclusão do heterogêneo, e considerando apenas o homogêneo, o que se repete, o que têm de comum muitos indivíduos, dê criação ao esquema abstracto, que é o conceito.

Neste caso, o que se estabelece como diferencial não o é, pois os animais também são capazes de estabelecer anteconceitos, como o demonstram tôdas as observações, e a ter até uma linguagem (o que ja é social), para transmitir uns aos outros o que sentem, o que temem, o que desejam. Se os chamados "conceitos" animais, que são mais anteconceitos, não têm um conteúdo, como o têm os nossos, que são esquemas abstractos, também na criança êles não se dão como tais, mas à semelhança com os animais. Contudo pode observar-se, entre crianças criadas com símios, que, até um certo estágio, elas não se diferenciam, começando a diferenciação muito depois, quando os símios estacionam, enquanto a criança conhece o progresso, próprio da sua espécie.

8) *O animal é essencialmente acção e o homem é pensamento.* O animal é escravo da estrita utilidade, e o homem não. Esta diferença é objectada, por razões importantes. O homem primitivo, o neandertalense, mostrava uma tendência apenas utilitária. Não há as manifestações que vamos conhecer nos homens do período glacial. Portanto, o que se apresenta como uma diferença fundamental da espécie não o é. A não ser que não consideremos o neandertalense como *homo,* e isso nos colocaria então em outras aporias, e não resolveria o problema. Portanto, o que se dá no homem, neste sector, ainda não é suficiente.

9) *O homem é capaz do acto inútil,* proclama Leconte de Nouy. O homem pode realizar actos que não servem mais às necessidades do momento. Quando o homem revela actos inúteis? Precisamente no período intermédio entre o primeiro período

glacial e o segundo, num momento de pletora, de alimentação mais fácil, de ócios. Nesse período é que surge a arte, já delineadamente humana, etc. Ora, tais actos inúteis teriam aí suficiente fundamento para explicá-los, e a diferença não contém o que é exigível para que seja considerada como tal.

10) *O homem é um animal que faz promessas.* Como vimos, prometer implica ter consciência da possibilidade, pois o que é prometido não está ainda em acto, mas em potência, pois o cumprimento da promessa é algo que, para atingir sua perfeição, tem de actualizar-se. Neste caso, o ter consciência das possibilidades seria um ponto diferencial importante. Mas os antropólogos apresentam tantos exemplos de consciência das possibilidades nos animais, que não é possível negar, nêles, essa capacidade. Certos pássaros, em face do alimento, ante a presença de um gato, colocam-se nos galhos das árvores. Mas alguns se arriscam para conseguir o alimento, e se alguns obtêm bom êxito, outros são apanhados pelo gato. No entanto, o facto de alguns terem malogrado não impede que outros tentem obtê-lo. Mas há muitos pássaros, mais "tímidos", mais medrosos, menos "audazes", que não o tentam. Há um pesar de possibilidades aí.

Um cão vem em desabalada corrida pelo campo. Sùbitamente vê à frente um regato. Pára. Olha-o. Volta-se, arma uma corrida de certa distância, e dá o salto. É possível negar aí que há sopesamento de possibilidades?

O homem e as possibilidades

Os animais revelam, portanto, que são capazes de captar possibilidades. Mas o homem é capaz de *captar possibilidades de possibilidades.* Êste ponto é diferencial, pois nunca se notou até agora que os animais fôssem capazes de captar as possibilidades que podem advir da actualização de uma possibilidade.

O *homo neandertalensis* revelava essa capacidade, pois a sua técnica o mostra. Restaria ao objector apenas considerar tal aspecto como já contido na captação da possibilidade, pois a experiência poderia mostrar ao ser humano que, realizado algo, êle podia fazer mais alguma coisa. Neste caso, êle poderia ter formado um esquema primário: feito isto, posso fazer aquilo. E já teríamos aqui a gênese da captação da possibilidade da possibilidade, pois êsse esquema fáctico poderia actuar como anteconceito e, posteriormente, tornar-se num esquema abstracto, fonte e base do raciocínio mais elevado. Ainda aqui encontraríamos no homem o que encontramos também nos animais.

Mas qual seria então o ponto de distinção cabal e decisivo?

Mais adiante estudaremos outros aspectos diferenciais que caracterizam o espírito humano. Os que apresentamos aqui, a nosso ver, são suficientes. Mas é preciso reconhecer que surgem certas aporias que teremos que analisar filosòfica e metafìsicamente.

No exame das concepções evolucionistas e não evolucionistas, poderíamos dizer, colocados no campo das primeiras, que o ser humano é um ser que se diferenciou dos animais, assumindo as características que lhe são peculiares.

Segundo a posição não-evolucionista haveria em nosso universo um conjunto de formas que seriam imutáveis enquanto tais. O mutacionismo, que se poderia verificar, não corresponderia a uma mudança da forma (transformação), mas apenas de certas modificações, que permaneceriam entre um máximo e um mínimo da forma. Neste caso, as formas seriam imutáveis enquanto tais, permitindo uma variabilidade apenas numérica, entre *maximum* e *minimum*, sem se dar transformações, o que é examinado e justificado na "Teoria Geral das Tensões" e em "Filosofia Concreta".

O homem, portanto, como forma, seria imutável, mas como ela admite um *maximum* e *minimum*, que as coisas imitariam,

os sêres humanos, em suas diversas raças, seriam apenas possibilidades dessa forma, que se actualizaram, e outras que ainda poderão actualizar-se, sem se admitir uma transformação absoluta, uma *genesis aplós*, uma geração absoluta, no sentido que Aristóteles expõe, como vimos em "Aristóteles e as Mutações".

Neste caso, a tensão concreta do homem forma um esquema entre números variáveis.

É verdade que os estudos da genética e da embriologia facilitam em parte essas afirmativas, como também as opostas, como o mostra a embriologia sobretudo.

Genèticamente o homem é, em seus cromosomas e genes, diferente totalmente dos símios, que não pertencem à mesma forma, mas à outra.

Contribuições novas

É importante salientar o resultado de certas experiências realizadas na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, bem como em outras, que Stromberg sintetiza e que, embora seguindo o rumo das experiências metapsíquicas, trouxeram algumas sugestões que muito servem ao estudo que empreendemos.

As conclusões a que chegaram alguns cientistas actuais, e entre êles Einstein, é que o nosso universo revela ao lado das ondas materiais, estudadas pela física, *ondas imateriais*.

Assim, por exemplo, um nêutron é material, mas seu campo de gravitação é imaterial. O átomo é composto de partículas materiais, nêutron, pósitrons, eléctrons, etc., mas reunidos numa unidade por uma estructura imaterial, estructura que os "organiza". As chamadas fôrças ocultas da física clássica são estructuras imateriais.Essas ondas misteriosas, que preocupam hoje tais cientistas, actuam dentro de normas que ultrapassam as coordenadas da realidade material (físico-química). São

ondas guias, criadoras, que pertencem a um mundo que não é mais tempo nem espaço, um mundo de eternidade, com as características, portanto, do que as religiões consideram o incorpóreo.

Profundos exames, levados ao terreno da genética, correspondem ao pensamento já exposto no campo da física. Citemos Stromberg:

"Os átomos eram olhados como compostos de elementos materiais — nêutron, pósitron, eléctron, — cimentados juntos e organizados por uma estructura imaterial tempo-espacial com as "malhas" finas ou "células" definidas pelo quantum de acção, estructura que na física moderna é olhada como o substratum organizado, e enchendo os átomos, as moléculas, os cristais e os corpos em geral.

A matéria deve algumas de suas propriedades estructurais ao campo no qual as parcelas de matéria são postas e êsse campo guia as parcelas no espaço e no tempo, e determina os espaçamentos e, algumas vêzes também, a sua configuração.

As ondas-pilotos parecem dirigir os movimentos dos eléctrons; os eléctrons não dirigem os movimentos das ondas-pilotos.

É necessário supor que o sistema de ondas imateriais comanda a posição e o movimento dos elementos materiais, e não vice-versa.

Assim supõe-se aqui que a perda de um eléctron por um átomo, é antes o efeito que a causa de uma mudança na estructura imaterial.

Em resumo, a estructura material segue as mutações da estructura imaterial, e é determinada por esta".

Bem se vê aqui que a concepção de Stromberg não se coaduna com aquela concepção espiritualista que afirma a homogeneidade do espiritual, não mutável. No entanto, se considerarmos as mutações possíveis, apenas dentro dos nossos esquemas práticos (de praxis), as mutações exigem, por implicação, a idéia de heterogeneidade. Mas a fonte, as condições e as carac-

terísticas dessas ondas imateriais não podem ser julgadas pelos nossos esquemas. A ciência não teme o absurdo. Ela sabe que os absurdos o são quando se opõem aos esquemas aceitos.

Se a ciência não teimasse em enfrentar o que se dava contra a evidência, nunca teria rompido nem se oposto à razão, apriorística, como já sucedeu algumas vêzes. Planck e Einstein haviam sentido tal na física. Era necessário ter coragem de enfrentar o absurdo, e a concepção corpuscular e ao mesmo tempo ondulatória, numa flagrante contradição, da física moderna, coloca a ciência corajosamente dentro da dialéctica, enfretando os contrários, mas unindo-os para uma visão de conjunto, que será de grande proveito no futuro.

Prossigamos nas citações de Stromberg:

"A estructura imaterial de um átomo ou de um cristal não tem existência observável na ausência de parcelas materiais. A despeito do facto que essa estructura pareça definir a posição e o movimento das parcelas, não temos nenhum meio de decidir se essa espécie de estructura tem uma existência independente ou não.

Quando um cristal é dissolvido num líquido, por exemplo, pela estructura imaterial que constrói, o cristal se dissolve nas partes mais elementares que dão às moléculas individuais seu carácter estructural. Mas a existência de certas estructuras imateriais deve ser postulada até na ausência do elemento material. Por exemplo, as ondas radiofônicas, sôbre as quais a voz humana foi impressa, devem ter uma estructura no espaço e no tempo que representa as vibrações do som. As ondas electro-magnéticas são causadas por eléctrons em movimento; mas as próprias ondas não levam eléctrons, e viajam no espaço vazio com a velocidade da luz. Quando elas tocam na antena de nossos postos receptores, elas põem os electrons em movimento. As correntes eléctricas, que daí resultam, são amplificadas e actuam sôbre os nossos alto-falantes, e a estructura levada nos é revelada pela forma do som de uma voz".

As "ondas imateriais" e a Biologia

Essas ondas só são observáveis quando em associação com partículas materiais. Embora imateriais sofrem modificações quanto à sua actividade.

Um campo de fôrças não pode existir sem as *fontes* que o alimentam. São os eléctrons e os núcleos atômicos a fonte de um campo elétrico; são os átomos as fontes de um campo de gravitação. Nas radiações, as fontes são representadas pelos *feutons*, de massa zero, que têm de ser olhados como *imateriais*.

Até aqui estamos no campo da física. E no campo da biologia? Não são essas ondas que actuam aqui mais subtis que as do mundo físico. As fontes vivas são também *imateriais*, pensa Stromberg e seus colegas. E aqui a obra dêsses biólogos penetra no estudo acurado da genética. A teoria do "campo organizador", essa "onda de organização", que Stromberg chama de *gênio*, que encerra uma sabedoria que ultrapassa a nossa compreensão, determina a estructura geral do organismo dos diversos sêres vivos.

O gênio é apenas uma virtualidade; mas, para transformar essa virtualidade numa realidade, é mister o que se chama *hormona* (de *hormo*, em grego, eu estimulo, eu provoco a actividade).

Uma hormona pode ser uma substância química, um impulso nervoso ou uma "onda eléctrica dotada de propriedades especiais." Mas olha sempre Stromberg a hormona como de estructura não material. Desenvolve êle um estudo demorado de diversos aspectos da genética que não caberia aqui tratar.

Em conclusão afirma:

"Numa substância inorgânica, como uma molécula ou um cristal, tôdas as fontes (nêutrons, eléctrons) são *materiais* e *não vivas*, quer dizer que elas têm resíduos de massas finitas e definidas, e se reproduzem por elas mesmas por desenvolvimento. As propriedades de estructuras dos sistemas de ondas associadas (ondas materiais) nas substâncias inorgânicas são

conseqüentemente definidas por suas configurações atômicas e pelo campo exterior.

Numa substância viva, há, por outra parte, fontes vivas e imateriais, e seus sistemas de ondas, quando são postos em acção, e desenvolvidos pelas hormonas, intervêm com as ondas materiais e tendem a fazer coincidir e a harmonizar os dois sistemas de ondas.

Um sistema de ondas vivas é sustentado por uma única fonte e por um sistema coordenado de fontes, mas o sistema de ondas, não vivas, de um fluido com muitas fontes independentes e com uma grande variedade de freqüências actuais ou em potência, pode fàcilmente ser modificado.

Após se aprofundarem no estudo da hereditariedade e dos genes, e da origem e do desenvolvimento da vida, temas que estudaremos em outros trabalhos, conjugando experiências e factos, em cooperação com as idéias físicas, demonstra Stromberg que a interpretação meramente materialista não pode mais fundar-se no que a ciência hoje apresenta. Por uma indução constructiva, a ciência, através de suas experiências e seus exames, se vê forçada a aceitar um mundo que está além do tempo e do espaço, ao qual estamos ligados através de nosso espírito.

Êsses *gênios* de que fala Stromberg ajudariam a nos explicar a *forma* espiritual do homem.

Êsses *gênios* ultrapassam o campo da física contemporânea. São estructuras imateriais, não dotadas das propriedades do espaço e do tempo, estructuras diferentes de as da física. São produtos de agentes sobrenaturais, no sentido de não serem constituídos das coordenadas do complexo tempo-espacial, que a física moderna tem de considerar como *um* modo de ser, e não o único modo de ser, como o pretendem os materialistas.

Os cromosomas constituem uma estructura de um número muito grande de *genes*, com elementos hereditários elementares. Podemos estudar os efeitos físicos dêsses *genes*, como a côr de

um corpo, as formas das asas, etc., mas as modificações das sensações e das impressões são difìcilmente estudáveis pelos métodos físicos.

Prossegue Stromberg: "Dissemos que os elementos hereditários são trazidos pelo citoplasma, como pelos núcleos, e se os chamados *genes* ou *gênios* ou outro nome, depende apenas da definição... Os pequenos corpos no citoplasma, que são chamados plásticos, trazem também carácteres hereditários. Os plastas se perpetuam por si mesmos e são, em sua maneira de actuar, um tanto semelhantes aos micro-organismos. Os cloroplastas, nas células das plantas, são responsáveis pela produção da clorofila verde na maioria das plantas e contêm êles mesmos clorofila. Alguns cloroplastas não contêm clorofila, e uma semente, com um tal cloroplasta anormal desenvolve-se numa planta branca sem clorofila. Sendo dado que os espermas e o pólem contêm pouco ou nada de citoplasma, é claro que não importa qual dos factôres hereditários, que são trazidos pelo citoplasma, pode ser transmitido pelas células germinadoras fêmeas; em outros têrmos, os caracteres correspondentes são transmitidos por hereditariedade material apenas."

Genes-ovos são os nomes que dá Stromberg a essas formas imateriais, que se dão no Universo e que, em certas circunstâncias, associam-se à matéria pela *informação*, sem perder suas características.

A ciência moderna, sobretudo a física, que sabe e vive o simbólico de tôdas as suas afirmativas e a impossibilidade de reduzir aos esquemas do macrofísico o mundo microfísico, e êste, como símbolo, ao ser, que é acto, sustentáculo de nosso existir, encontra ela as suas fronteiras na fronteira da metafísica, em que ambas se fundem, quer queiram quer não muitos físicos menores.

A vida não pode ser reduzida e explicada apenas extensivamente, e muito menos ainda a vida espiritual do homem, cuja complexidade e peculiaridade implicam algo que ultrapassa a visão meramente extensista.

Hipóteses modernas

Volvamos agora ao que estudamos até aqui. As contribuições da antropologia sôbre o hominídeo e a sua formação, desde a descida das árvores até o desenvolvimento através de milênios, são inegàvelmente muito sérias.

Mas há um ponto onde sempre os antropólogos encontram uma dificuldade insuplantável. Há um instante em que êsse hominídeo se viu, no período glacial já iniciado, ante um dilema: procurar as regiões quentes, como o fizeram muitos dos seus, ou permanecer e enfrentar a nova situação. É possível que numa região, um grupo pequeno ou até um casal, resolveu permanecer.

Pode ter sido, como pensa Weinert, êste instante o primeiro momento de liberdade: uma escolha entre o bem de ficar na região onde sempre viveu, e o bem que lhe poderiam oferecer as regiões quentes. Escolheu. Talvez poucos, muito poucos. Talvez entre êsses poucos, tivesse surgido quem fôsse capaz de usar o fogo, de conservá-lo, e o conservou. Ou escolheram ou foram forçados por imprevistos.

Estamos entre hipóteses, mas tôdas bem fundadas. Um grupo permaneceu e sobreviveu, graças ao fogo, por ter podido conservá-lo. E as novas condições que daí decorreram explicariam o restante.

Também a descida das árvores não seria difícil de explicar.

Mas o salto específico, a gênese do espírito encontra sempre uma dificuldade a vencer.

Poderia um crente dizer que tudo isso sucedeu pela providência de Deus (*pro* e *videre*, ver antes). Tudo o que sucedeu já estava contido na ordem universal em potência, porque, do contrário, não teria sido possível suceder. A criação do homem foi uma providência de Deus, uma possibilidade da ordem que, em certas circunstâncias, permitiu que alguns captassem o fogo e, mais importante ainda, o conservassem. Encontramos êste mito em tôdas as grandes religiões e em tôdas as crenças dos povos: *Agni* dos hindus (o fogo), *Ignis*, dos romanos, *Prometeu* dos

gregos, etc. Encontramos essa crença na China, na África, nos povos precolombianos, em toda a parte. Alguém dominou o fogo, conservou-o, e tornou homens os hominídeos.

A universaliade dessa crença é impressionante.

E a hipótese científica encontraria assim uma base nas próprias crenças religiosas, que lhe dariam o valor venerando do tempo e da universalidade.

Dêsse grupo, que através dos milênios se diferenciou, pelas modificações do metabolismo e da técnica, surgiu afinal o *homo faber*, que abriu caminho ao homo *sapiens*.

As disputas entre difusistas e não difusistas, na Antropologia, entre os que aceitam um ponto único de surgimento do homem, que depois se difundiu pelo orbe, e os não-difusistas, que aceitam tenha surgido em pontos diferentes, encontrariam, nesta concepção, uma solução.

As diferentes raças de homens que encontramos poderiam ser explicadas pela difusão do elo comum. Mas o homem, que dominava o fogo, o que trazia a luz, o Lúcifer (*lux* e *fero*, trazer a luz) de algumas religiões, seria êsse hominídeo que se diferenciou, e tornou-se homem graças a ter conservado o fogo, tê-lo dominado e produzido depois. Neste caso, haveria a difusão do *homo faber* e do *homo sapiens*, que, misturando-se com sêres mais primitivos, ter-lhes-iam levado a hominilidade e a *sapientia*.

Mas a dificuldade principal não teria desaparecido. É a do *espírito*. Êsse homem tinha um espírito, era portador de um espírito, e êste não pode ser explicado em têrmos evolucionistas, e muito menos em esquemas do materialismo, que é inegàvelmente a mais primária das filosofias, se é que se pode considerar como tal.

O surgimento do espírito é o tema fundamental. Mas como surgiu precisamente nesse hominídeo, que se tornou *homo sapiens?*

A forma humana

Uma providência da ordem universal, um *genes* na linguagem de Stromberg, imaterial, incorpóreo, que encontrou, em certo momento, uma matéria capaz de recebê-lo, e eis o homem!

Assim como um granito bruto não pode receber a forma subtil, permitida ao alabastro ou ao ouro, assim aquêle ser precisaria sofrer certas modificações físicas, que lhe permitiriam adquirir uma dessas formas, a *humana*, que preexistia de tôda eternidade. Pois se assim não era, como poderia actualizar-se no homem? Assim como o universo em que vivemos ainda não actualizou tôdas as formas, essas permanecem na ordem do ser, até que as condições permitam o seu advento.

Essas formas são para o nosso mundo virtualidades enquanto não actualizadas em sujeitos que sejam portadores delas.

Não são elas, porém, materiais, mas modos de ser, que chamaremos de *formais;* outros modos de ser que, em nosso mundo tetradimensional (mundo do quaternário), actualizam-se nos sêres corpóreos que se dão no complexo tempo-espacial. E assim como a forma da maçã não se esgota na multiplicidade das maçãs, nenhuma forma, que é eterna, esgota-se, mesmo quando não possa mais actualizar-se neste nosso modo de ser tetradimensional.

Não podemos prosseguir neste tema que já é um tema metafísico e até teológico. Mas adiante, estudaremos em que consiste o espírito, e também a alma, e as discussões que se oferecem. (1)

Quanto ao âmbito da Antropogênese, podemos dizer que o advento do homem, no que se refere ao advento do seu espírito, permanece ainda como um dos seus maiores problemas.

---

(1) Depois de esclarecer o ponto fundamental que distingue o homem de os animais, é fácil compreender os fundamentos da Noologia, como ciência do espírito.

PSICOGÊNESE

TEMA I

ARTIGO 1

PSIQUE, ALMA E ESPÍRITO

Assim como a Antropogênese tem por objecto o estudo das hipóteses e teorias sôbre o advento do homem, a Psicogênese tem especìficamente por objecto o advento da Psique (gênese e funcionamento da alma humana).

Na Antropogênese, estudamos as diversas opiniões sôbre o advento do homem e analisamos posições como a teísta, a materialista, a grega, etc.

Há necessidade, antes de prosseguir nesta matéria, distinguir três têrmos usados até aqui, cujo esclarecimento muito nos auxiliará para o futuro.

São êles: *Psique, Alma e Espírito,* tantas vêzes tomados como sinônimos, mas que, na Psicogênese como na Noologia Geral, têm de receber ou tomar um sentido muito nítido, afim de permitir o melhor exame de matérias tão importantes para a filosofia.

A palavra *psique,* de origem grega, tinha para os helênicos o sentido de alma como forma e princípio do corpo.

Noologia

O estudo filosófico da alma cabe à Metafísica, cuja região é a *Noologia.*

Tomás de Aquino a todos os que se aventurarem no campo da metafísica.

Mas certas distinções podem ser estabelecidas desde início. A consciência dá-se na temporalidade, enquanto a alma dá-se na eternidade ou aspira à eternidade.

O espírito pode ser objecto e matéria da Ciência, enquanto a alma, como tal, pertence à Metafísica. Mas há no espírito um ponto que metafìsicamente precisamos tratá-lo: é o aspecto noológico. Se o espírito humano reflecte suas experiências, atinge êle a certos pontos, como já vimos até aqui, que ultrapassam o campo da experiência, como a posse virtual da perfeição, certas realizações da *tímese parabólica*, a penetração em campos, que não se dão na experiência tempo-espacial cronotópica, como manifestações místicas, que já estudamos em "O Homem perante o Infinito". Estas nos obrigam a penetrar mais profundamente nessa matéria e a ultrapassar os métodos que a ciência oferece.

O exame da afectividade, tão descuidado dos psicólogos, sobretudo quanto ao seu profundo sentido e alcance, implica e exige o emprêgo da metafísica.

Como o nosso tema principal nesta matéria é a formação da psíque, de antemão devemos esclarecer uma posição de ordem dialéctica.

O psíquico e o fisiológico

Reduzir o psiquismo apenas ao fisiológico ou ao físico, é tentar realizar uma homogeneização pela actualização dos aspectos que se repetem. O psiquismo não se dá fora do corpo, do corpóreo, mas não pode ser apenas explicado por êste, pois o nosso psiquismo já forma uma tensão, que se diferenciou em suas funções, de tal modo, que realiza um salto qualitativo, o que é característico de tôdas as tensões, quantitativamente iguais às partes componentes, mas qualitativamente diferentes destas.

Podemos acentuar as diferenças e cairíamos numa forma viciosa e unilateral inversa, se quiséssemos, em oposição aos acima citados, concluir pela irreductibilidade total, o que seria produto, por sua vez, de uma actualização das heterogeneidades e virtualização das homogeneidades, o que é dialèctica-mente falso.

Busquemos, portanto, ante os dados que a ciência nos oferece, quais os pontos de *analogia* entre o físico e o psíquico, para que possamos salientar os aspectos semelhantes e os diferentes, que entre ambos se podem observar.

O exame dos factos físicos mostra-nos a presença de certas normas, não ausente do facto psíquico. Assim a lei do Bem, expressada provisòriamente pela busca do maior proveito com o menor esfôrço, é um facto que se observa, ontològica e ônticamente, tanto nos factos físicos como nos psíquicos.

Em sua actividade fisiológica, o corpo humano procura o maior proveito com o menor esfôrço, e psìquicamente vemos actuar a mesma lei.

Fermat nos ofereceu argumentos em favor dessa lei, como o exemplo do homem que deve todos os dias atravessar um terreno pedregoso, antes de atingir uma praia, onde pesca. Êle busca o caminho que lhe reduza ao mínimo a desagradabilidade de atravessar o terreno. E podemos observar o mesmo nos chamados caminhos de índios, de roça, etc., onde a marcha humana prefere tudo quanto lhe implique menor dispêndio de energia para atingir o fim desejado.

Na observação da natureza, as montanhas tendem às formas geométricas e às posições que lhes sejam mais convenientes, segundo a obediência das coordenadas da nossa realidade. Não se observa, na natureza, e êste é um ponto importante, uma única vez, uma contradição entre a finalidade e a causalidade. As leis da física, como por exemplo, a tensão superficial, a de capilaridade, mostram-nos como há uma obediência a uma finalidade constante: obtenção do maior bem pelo menor esfôrço.

Na natureza não há dispêndios inúteis nem ociosos. Em todos os actos da vida, desde os mais simples, dos microrganismos até os sêres mais complexos, há sempre a obediência a essa lei, que se verifica, patente, no papel selectivo da osmose biológica (em contraposição flagrante à osmose química do inorgânico), cujas escolhas físico-químicas dos organismos tendem ao que melhor lhes convém, e desviam-se de tudo quanto lhes possa oferecer danos.

Os estudos mais elementares da fisiologia e da biologia são municiadores de aspectos que não devemos esquecer, quando queiramos penetrar no campo da "Psicogênese".

A evolução completa da célula à mórula (conjunto de células, formando uma nova tensão) e desta à blástula (em que, na tensão, há diferenciação de funções e diferenciação celular), e daí ao embaimento, e dêste à gástrula — quando já o organismo realiza o embaimento que vai dar surgimento ao celentério e, conseqüentemente, uma diferenciação de funções — são bons exemplos. A diferenciação das células dá nascimento ao que genèticamente constituirá o arcabouço ósseo dos sêres mais elevados pela calcificação das células centrais. Êsses factos são importantes pelas analogias que apresentam, para a compreensão do funcionamento do nosso psiquismo.

A função diferencial das células provoca a constituição diferencial das mesmas. Estas, ao serem irritadas, contraem-se, como no caso da vorticela. Temos aqui um precursor das células nervosas, sem as quais não se posiciona o psiquismo. As células neurocutâneas, que estão na superfície do nosso corpo, na cútis por exemplo, estão juntas com os músculos. A célula neuromuscular mostra-nos o arco reflexo no seu funcionamento, e ésta a função primordial do sistema nervoso, que reune mais tarde sensações com sensações, acções com acções.

A irritação vai sempre da célula sensitiva à celula motriz. Êsse vai-e-vem é o reflexo. A irritação vai primeiro ao centro (pelos nervos centrípetos) ; é aqui, por assim dizer, reflectido, como um raio luminoso num espêlho, e volta então à periféria, pelo nervo centrífugo.

Um elementar estudo dos factos bio-fisiológicos nos reveria que o diferenciar das células, ante as necessidades da vida ante a experiência do ser vivo, permite posicionar-se o psiquismo, por meio de células diferenciais, cuja função é defensiva e coordenada ao funcionamento orgânico, do *soma* (corpo).

Raiz bio-fisiológica da psique

A psique humana, portanto, tem uma raiz bio-fisiológica e, no seu funcionamento, veremos quanto há de analogia com os meros factos fisiológicos. Se o sistema nervoso diferenciou-se, e tensionalmente tem um processo qualitativamente diferente do funcionamento meramente fisiológico, não se separa totalmente, e trabalha em cooperação com o restante do organismo.

Nada compreenderíamos do psiquismo se não considerarmos o físico. Não se trata de reduzir um ao outro, mas sim de dialècticamente reconhecer que um psiquismo se dá numa totalidade, que é o corpo, pois, do contrário, faríamos uma psicologia abstracta e não concreta, o que dialècticamente não devemos desejar.

Reconhecer que há uma base de identificação, entre oposições, na unidade, não é reduzir as oposições uma à outra, senão no que é reductível, reconhecendo ademais o que há de irreductível. Entre reductibilidade e irreductibilidade é o que o pensamento dialéctico se pode colocar com segurança: o contrário é próprio do proceder abstraccionista.

Em todo o psiquismo humano, em suas ligações com os outros sistemas, a irritabilidade, o tropismo, os reflexos, seguem desde o mais simples dos factos biológicos até os reflexos incondicionados, os condicionados e os instintos, que já atingiram um grau elevado nos animais superiores e que, no homem, são complementados, por deficiência dos mesmos, devido à vida social, pelos esquemas sociais, éticos, que êle adquire.

Mas o selectivo, que observamos no plano da físico-química e da biologia, prossegue manifestando-se no campo psicológico, sempre obediente à mesma lei do Bem: maior proveito, menor

esfôrço. E, à proporção que os corpos se tornam mais complexos, verifica-se que essa selecção se torna cada vez mais restricta, até alcançar, no campo noético, os valôres, que é um produto da captação, pela consciência, do selectivo universal.

A tensão nervosa, por sua parte, torna-se mais intensista à proporção que os sêres se complexionam até alcançar, no homem, um máximo de intensidade.

Sabemos que a célula nervosa é a célula mais irritável. Na conjunção do sistema nervoso, observamos o reflexo, que é um movimento contrário ao estímulo recebido, e também a reacção, que já é um movimento diferente ao do estímulo. Na reacção, há sempre o reflexo. Na cooperação das células que sentem e das células que reflectem, forma-se o sensòrio-motriz, que já pertence a sêres complexos.

A capacidade reflexiva do sistema nervoso é um invariante: mas as modificações dos reflexos e das reacções constituem o variante dêsse sistema.

O ser humano vem ao mundo já preparado com seus reflexos, que são esquemas do sensòrio-motriz, hereditários, somáticos. O reflexo vai permitir, posteriormente, a reacção, que é uma resposta. Êsse conjunto dos reflexos fundamenta a base dos instintos, pois êles se formam em obediência também à mesma lei do bem (selectiva) e buscam o melhor proveito com o menor esfôrço.

Já sabemos que a organização é a função reguladora composta dêsses reflexos (esquemas do sensório-motriz), que são hereditários. A adaptação dessa organização se processa biològica ou psicològicamente, pela acomodação dêsses esquemas ao meio ambiente, e pela assimilação do meio ambiente ao que se assemelha aos reflexos.

Fases da psicogênese

Se examinarmos as diversas fases da psicogênese animal até o homem, podemos estabelecer quatro, com as seguintes características:

1.ª fase) *Não há consciência.* Os reflexos são apenas reflexos neurônicos, mas o conjunto já toma o aspecto de um reflexo complexo. *Todo reflexo é tópico.*

2.ª fase) *Os reflexos determinam-se aos poucos.* (O esquema estructura-se em tensões coerentes). Os nervos tornam-se aferentes e inerentes, e constituem a medula espinhal. Aqui, com a complicação dos reflexos, que se estructuram em tensões esquemáticas, surge a *reacção.*

3.ª fase) *É a dos animais superiores* — A medula espinhal se diferencia (ela recebe os estímulos exteriores); já tem uma função analizadora e sintetizadora (como nos mostrou Pavlov com tanta justeza, pois temos órgãos analizadores e sintetizadores, funcção dialéctica que forma uma unidade, o que se vê nos animais que passam dessa fase para a dos vertebrados). Na 2.ª fase, a medula espinhal é indiferenciada, o que na 3.ª se realiza plenamente pela divisão funcional de analisadora e sintetizadora.

4.ª fase) *É a superior,* pois aqui a distinção entre o semelhante e o diferente já tende a estructurar-se em classificações sintetizadoras complexas, até alcançar a classificação por esquemas abstractos, e não apenas por esquemas concretos, como os reflexos, etc., o que caracteriza pròpriamente o pensamento humano, último estágio cientìficamente conhecido desta fase.

A intuição é irreversível, como sabemos, mas o acto operatório, que leva a classificar o facto ao esquema abstracto, é reversível, pois retorna ao que se generalizou (conceito) dos factos anteriores.

Os instintos, que são reflexos condicionados, que através dos tempos se tornam em incondicionados, são a lógica, o nexo, dos órgãos, a lógica da vida, que se complica, segundo a complexidade do tipo.

* * *

Considerando todos êsses aspectos, que ora sintetizamos, procuraremos estudar a formação do psiquismo humano. Partimos de uma posição, a qual, sabemos, não é aceita por todos os psicólogos. Para nós a criança, que na vida intra-uterina nos relata a "história" da animalidade, na vida extra-uterina nos relata a "história" da humanidade.

Como o nosso intuito é estudar a formação do psiquismo humano, devemos considerar bem tais aspectos. Sabemos que há opiniões contrárias. Mas observe-se que tais opiniões fundam-se nos mesmos preconceitos reductibilistas que já conhecemos, e não captam nada do sentido estructural, da formação dos esquemas, na construcção tensional que se opera em todo o universo, que há, de qualquer forma, abrir ainda, no futuro, os olhos de tantos pesquisadores.

Na "Teoria Geral das Tensões", onde fazemos a prova das nossas afirmativas, substituímos a velha concepção atomista do mundo, ainda dominante, por uma visão conjuntural, que reune as conjunturas em suas constelações, para analisá-las nos seus mais simples conjuntos tensionais até às tensões componentes. Essa posição, aplicável em todos os planos do acontecer cósmico, permite uma visão de conjunto e uma cooperação entre ciência, filosofia, metafísica e religião, unificando, assim, o conhecimento epistêmico, e evitando, de vez as velhas crises abertas pelos que procuram a discontinuidade apenas, produto de um exagerado espírito de abstracção, que os leva a separar o que còsmicamente se dá num todo, sob uma ordem que identifica todo o acontecer.

Tais rupturas, levadas ao exagêro, criam as eternas aporias da filosofia e da ciência.

A concepção tensional terá que um dia ser plenamente aceita, pois é ela que nos permite compreender positivamente que a ordem universal é uma só, e que há a cooperação de todos os conjuntos cósmicos.

Exporemos a Psicogênese, segundo a consideramos. É inútil sintetizar as teorias propostas. Podemos dizer de antemão que

o concreto, que oferecem, é aqui coordenado dialècticamente, desprezando tôdas as posições abstraccionistas, por dialècticamente falsas, por serem excludentes.

O método analógico permite-nos compreender as diferenças e as semelhanças, permite-nos compreender a igualdade quantitativa e a diferença qualitativa, e ademais os saltos qualitativos, sem necessidade de negar a presença dos elementos componentes.

ARTIGO 2

AS ESTRUCTURAS INTENCIONAIS E VIVENCIAIS

Não devemos confundir os esquemas hereditários com a técnica. Devemos distinguir a tendência, como emergência, de a técnica. Não a herdamos, mas sim as tendências (factôres emergentes).

Importante esta diferença, pois o que herdamos são estructuras intencionais ou vivenciais, esvaziadas de significações.

As palavras, por exemplo, pertencem a uma técnica de comunicação social, e o funcionamento da intelectualidade, o operatório e o reversível da racionalidade revelam um domínio da técnica, pois são meios técnicos. A razão não intui o facto em sua singularidade, mas, sim, os símbolos que apontam significativamente para o esquema abstracto, para a generalidade, que a razão concebe esquemàticamente, construindo, por sua vez, o esquema de um esquema.

O facto tem uma tensão, ou se dá numa tensão, do qual é distinto. Esta, por sua vez, tem um esquema concreto, como o tem o facto (o esquema concreto da maçã é um esquema da tensão concreta da maçã). A razão não capta o esquema concreto, *o que faz* que a maçã seja maçã, por ex., o *plethos* (número do "conjunto" pitagórico, que realiza o *arithmós tonós*, o número da tensão-maçã), mas apenas um esquema abstracto, que é uma estructura de significações, que, por sua vez, são re-

ductíveis a outros tantos esquemas abstractos, que se referem sempre ao geral, homogeneizado pela razão.

Desta forma, o esquema abstracto da razão está rico de significações, intencionalmente referentes ao esquema concreto dos factos. A definição, como vemos, apenas aponta para êsses significados, pois dizer que "corpo é a matéria extensa", é uma definição feita de significações abstractas, generalizações, homogeneizações, mas nada nos diz sôbre o que é corpo em sua *ensidade*, nem o que é extensão, nem matéria em sua *ensidade*. A razão *sabe*, sôbre os factos, o que êles são abstractamente considerados como generalizações. Portanto, vê-se fàcilmente que a razão é algo que sucede à intuição, a qual lhe é primordialmente anterior.

A razão não se estructura desde logo, como órgão classificador que é, com a funcção de formar esquemas abstractos, como bem nos revela a criança, mas *a posteriori*. No entanto, ela não teria surgido se, no hipotético hominídeo, não houvesse *o que* a permitisse actualizar-se. E relembrando o que temos escrito em todos os nossos trabalhos, o surgimento dêsse funcionamento operativo, judicatório e reversível do nosso espírito, processou-se e complexionou-se de tal modo, que hoje podemos genèticamente explicá-la. E muitos dos aspectos que ainda não examinamos passarão daqui por diante a ser examinados e explicados. (1).

A razão, portanto, já revela uma técnica. E a técnica jamais teria surgido no homem sem a razão, sem a capacidade da generalização e da esquematização abstractas. Nos animais, como vimos em certos símios superiores, um instrumento pode ser usado *accidentalmente*, não porém *tècnicamente*, com consciência da reversibilidade, o que permite ao homem uma memorização diferente, como ainda veremos.

Ora, a técnica não é hereditàriamente transmitida, porque ela implica a razão, e esta se estructura no homem *a posteriori*,

---

(1) A gênese e o desenvolvimento da esquematização humana são por nós estudados em "Tratado de Esquematologia".

como nos mostra a actualização sucessiva das possibilidades que realiza a criança. Além disso, seria fácil também concluir que tal não se daria, pois a razão, trabalhando com esquemas abstractos, que são os conceitos, trabalha, por sua vez, com estructuras pejadas de significações, que apontam a isto ou àquilo, a êste ou àquêle outro conceito. Se as imagens podem ser consideradas como símbolos concretos, os conceitos são simbolizados abstractos, mas que, por sua vez, como já vimos no "Tratado de Simbólica", apontam a outros simbolizados, que seriam os esquemas concretos dos objectos do conhecimento racional (de qualquer espécie que sejam, mesmo os ideais e os ficcionais).

A razão funciona, portanto, com conteúdos esquemáticos, formados de outros, em lugar de outros, uma das características do símbolo.

Podemos, agora, volver ao princípio: falamos nas estructuras intencionais e nas vivenciais, que são conscientemente para nós vazias de significações. Queríamos dizer que além das estructuras da razão (os conceitos, juízos, etc., formados de esquemas abstractos), temos outras estructuras, que são intencionais, e não vêm revestidas com conceitos, como são as que caracterizaremos neste exemplo, embora grosseiro. Alguém, dirigindo-se a outro diz: "tinha uma coisa para te falar... mas que era na verdade?" ..."Ah! já sei, era sôbre a situação actual..." "Mas que, na verdade, era? Deixa ver se me lembro? Sim, era sôbre as últimas eleições. Mas que era, mesmo?... Ah! agora sei, queria saber se não há dúvida quanto à posse do candidato eleito."

A princípio apenas uma estructura intencional ("tinha uma coisa para te falar"). Sabe-se que *tínhamos* uma coisa para dizer, sabe-se, portanto, que há uma estructura intencional em nós. Mas a determinação nos escapa. O que ela pretende, não *sabemos* ainda, mas sabemos que há uma intenção. Posteriormente se precisa essa estructura, já tem uma segunda significação ("sôbre a situação actual"). Já temos uma determinação. E, posteriormente, especifica-se de tal modo até receber tôda significação, que antes estava virtualizada.

Vejamos o sentido dessas estructuras intencionais e das vivenciais (*páthicas.*).

Pode-se dizer, e assim o afirmam muitos, que há uma operação subconsciente, que nos dá seus resultados nessas estructuras intencionais, que surgem como impulsos dirigidos para um conteúdo, que em grande parte nos escapa. A explicação é realmente bem coordenada, mas não nos diz tudo, nem o principal.

Essas estructuras intencionais, se algumas expressam êsse operatório subconsciente ou, pelo menos, nos permitem admiti-lo, revelam, contudo, aspectos muito mais profundos, que não podem ser explicados pelo meramente operatório, que seria um combinar reversível de esquemas, mecânicamente considerados, o que nos leva a ultrapassar o exemplo que damos acima.

E aqui estamos em face de algo mais profundo da vida.

Penetramos nos mitos e depois na história. Rama, como nos conta o "Ramayana", preocupado com a peste que avassalava seu povo, põe-se a meditar sôbre o que poderia curá-lo. Sùbitamente vem-lhe uma inspiração. Folhas de carvalho, cozidas de tal modo, dariam uma tisana que salvaria o povo. Experimenta, e vence a epidemia.

Vamos a outros exemplos. Todos conhecem o que popularmente se chama de *simpatia*. Alguém crê que pode curar-se, tomando isto ou aquilo. Toma e cura-se. Vem logo uma explicação que nada explica: *sugestão*, como se nesta não houvesse um *gestar sub*, que implica positividades, pois a sugestão não é um criar do nada, mas um ordenar do que já se dá.

Mas deixemos de lado a sugestão e lembremo-nos que tais simpatias são aplicadas a animais que não poderiam ser sugestionados. O animal tratado, sobrevive. Casualidade, dizem. Outra palavra que também não explica nada. Argumentam com os animais que morrem. Mas que adianta êsse argumento ante os que se salvam? E os veterinários têm observado tais factos, como também os médicos.

E que dizer-se dessas inspirações, como a de Nostradamus, criando um medicamento que salvou milhares de vidas

para uma peste, que ainda não sobreviera, mas que viria assolar a humanidade? É fácil (fundado na nossa medíocre compreensão das coisas) dizer que tudo isso é produto da imaginação popular. Se há sábios que procuram infatigàvelmente e realizam milhares de experiências para alcançar um resultado benéfico, há outros que o atingem sùbitamente por uma inspiração.

Captação do concreto

Explicar pelo operatório que se processa no subconsciente, quando êsse operatório trabalha com símbolos, e não com o simbolizado, não nos mostra que é mais importante o simbolizado que o símbolo?

Achar esquemas abstractos, a razão pode fazê-lo. Mas captar os esquemas concretos, como na descoberta de uma possibilidade medicamentosa, como tal seria possível através apenas de esquemas abstractos que actuassem mecânicamente no subconsciente?

Se o esquema abstracto da razão é apenas uma estructura generalizada e não capta o concreto, que sempre se dá no individual, como captaria o valor medicamentoso de um bem, sem que tal venha de algo mais profundo? Que a razão possa depois racionalizar uma descoberta, reduzindo-a a esquemas abstractos, entrosados racionalmente, nada há de extraordinário. E desde que reconheçamos êsse papel *a posteriori* da razão, e a usemos nesse sentido, logo a razão se exalta em valor, pois, *a posteriori*, ela funciona admiràvelmente, enquanto a *priori* nos tem levado a muitos erros. Exceptuam-se as operações *a priori* em que ela actua como deductiva de algo que já sabemos, fundamentado, de onde ela retira as idéias já implicadas.

Portanto, é preciso reconhecer que as estructuras intencionais e as vivenciais têm uma origem mais profunda na vida, onde todos nos identificamos, como sêres vivos, e, no cósmico, onde todos nos identificamos como còsmicamente organizados. Há uma linguagem profunda da natureza que nosso espírito

capta através das frôneses mais profundas, e nos permite construir estructuras intencionais e vivenciais, que são "*esquemas páthicos*". Mas êsses esquemas distinguem-se nìtidamente dos racionais, como já veremos.

E aceitar essa capacidade de penetrar mais profundamente na vida e no cósmico, que encerra a vida, e a liga ao todo, não será difícil de compreender a espíritos libertados do abstractismo, que separa perigosamente, criando abismos. Quando um homem de ciência, que se proclama materialista, ou um materialista qualquer negam tais captações mais longínquas, não estão êles negando a própria raiz mais profunda do existir, não estão, por excesso de abstractismo, negando a sua própria posição?

Compreender tais estructuras vivenciais e intencionais, que escapam às características da racionalidade, é dar um salto na compreensão funcional noética, e abrir caminhos novos para novas investigações.

Aqui há herança, não da técnica, que já é da razão, que é um órgão técnico, como a técnica é racional. Herdamos essas estructuras intencionais e vivenciais, que predispõem nossas tendências. A técnica é adquirida.

A nítida distinção entre o herdado e a técnica nos facilitará compreender até a própria hereditariedade, como também a psicogênese (o desenvolvimento de nosso psiquismo), partindo do que até aqui examinamos.

Podemos, portanto, trilhar o caminho da Psicogênese, e o que acima dissemos passará a ser cada vez mais claro, até alcançar uma comprovação nítida, quando examinemos os grandes temas da "Noologia".

ARTIGO 3

OS GRAUS DA INTUIÇÃO

Partindo-se do plano físico-químico poder-se-ia dizer que a afinidade química nos revela a correspondência de um elemento a outro, os quais poderiam preencher um o esquema do outro. Tôdas as tentativas de explicação, hipotéticas no entanto, que na química se esboçaram para a compreensão da afinidade, constituem-se sempre na admissão de que um elemento corresponde às possibilidades variantes da estructura do outro. E a combinação química resultaria da formação de um novo esquema-tensão, em que uma das partes preencheria a possibilidade de inclusão, por parte da outra ou outras, constituindo, tôdas, dêste modo, uma nova unidade, com o seu processo característico correspondente.

Assim o hidrogênio, *combinável* com o oxigênio, teria em si o que, completado por aquêle, daria em certas circunstâncias a água. O hidrogênio é afim ao oxigênio, em certas circunstâncias. Neste caso, a selectividade do existir, que é condicionada pela predisponência das coordenadas da realidade (pois o hidrogênio, em outras coordenadas, *não poderia* combinar-se ao oxigênio) é variável. Invariàvelmente, o hidrogênio, dadas *estas* condições, *estas* coordenadas, combinar-se-á com o oxigênio e, em outras, tal pode não se dar. Neste caso, o hidrogênio teria um *aptidão* de combinar-se e uma aptidão de não combinar-se.

Emergentemente se dariam estas duas aptidões distintas, a par de outras, mas, ante a variabilidade da predisponência, dar-se-ia uma outra.

Vê-se, assim, que a selectividade, tomada ontològicamente, é variável.

Assimilação físico-química

Há, portanto, imanente, emergível, um esquema de aptidão, que permite, ao acomodar-se ao meio ambiente (coordenadas da realidade), actualizar a assimilação, que, neste caso, não se dá pela incorporação transformativa do outro neste, isto é, o oxigênio não se torna hidrogênio; nem o hidrogênio, oxigênio. A assimilação, portanto, é diferente da assimilação biológica, em que há transformação do assimilado que se corrompe no que é, para gerar-se em outro, com o qual se homogeneíza. Mantém-se, porém, a aptidão heterogênea, pois, na análise química, o hidrogênio, embora virtualizado, continua sendo o que é, e o mesmo se processa com o oxigênio. Neste caso, a assimilação dar-se-á apenas pela correspondência de um ao esquema-de-aptidão do outro, que é selectivo, pois procede com êste diferentemente do que procede com outro.

Nos esquemas da físico-química, portanto, a assimilação não se dá como se observa na biologia, salvo nas desintegrações atômicas, em que há transmutação de uma estructura atômica que se corrompe, para dar surgimento a uma nova estructura, formalmente outra, que vai constituir um novo ente, embora atômicamente os componentes permaneçam formalmente o que são, mas a totalidade forma uma nova unidade, uma nova tensão, com características diferentes.

Portanto, poderíamos, agora pelo menos, estabelecer dois tipos de assimilação química: a molecular e a electrônica, pois, na transmutação, ter-se-ia de dar uma modificação electrônica, que na primeira não se verificaria.

Assimilação biológica

Passemos, agora, para o sector biológico. Aqui, já vimos, a assimilação se dá por incorporação no orgânico. O elemento físico-químico processa as assimilações físico-químicas já estudadas, mas, ao incorporar-se ao elemento orgânico, vai molecularmente compor-se em formas semelhantes às do orgânico, e o inassimilável está dejectado. Estamos, em face de um modo de proceder tensional diferente: o *metabolismo*, o qual corresponde ao interêsse de uma totalidade, que é o ser orgânico, quer em suas partes tensionais, quer como todo.

A selectividade manifesta-se também aqui, e obedece aos esquemas do organismo, que assimila segundo êles, e segundo o processo esquemático, que em breve estudaremos.

O ser vivo, como corpo (*soma*), está imerso na concreção. Mas, quando atinge o estágio complexo em que se manifestam os reflexos, êstes já exigem uma análise. O reflexo é um esquema, e os reflexos condicionados e incondicionados também são verdadeiros esquemas.

A resposta ao estímulo exterior não é qualquer resposta. É esta ou aquela, e se corresponde ao estímulo, é proporcional ao estimulado. Há uma assimilação do estímulo sem incorporação do mesmo, que é apenas estímulo. A assimilação aqui já é diferente da assimilação biológica (do metabolismo), que incorpora o elemento físico-químico ao orgânico. O estímulo não é incorporado. Apenas a diferença de potencial, que êle *estimula*, modifica o funcionar das cronaxias (correntes eléctricas das células nervosas) e provoca a resposta reflexa, neuro-muscular. Mas o esquema do reflexo funciona segundo o estímulo. Neste caso, o estímulo actua *estimulando*. Êle não se eficientiza no acto reflexo, apenas é uma eficacidade que provoca, no processo neuro-muscular, mudanças de potencial.

A assimilação aqui já é diferente e fundamentalmente psicológica, pois o estímulo provoca uma resposta. A diferença de potencial actua como sinal para o reflexo, portanto o re-

flexo assimila o sinal do estímulo, e não o incorpora. O esquema reflexo actua tanto para êste como para aquêle estímulo individual e, como reflexo, é o mesmo; procede do mesmo modo, e na proporção variável daquele. Neste caso, no reflexo, há uma inversão outra vez da ordem da fase do processo de assimilação, o que não se vê, senão analògicamente, e não unìvocamente, nos planos da biologia e da física-química.

Nas reacções, a complexidade permanece obedecendo à mesma ordem psíquica, diferente das outras. A selectividade já actua por outro tipo de esquemas. Não é exagêro considerar que aqui já se processa uma fase elementar da intuição (que é um captar do individual, como já vimos).

Fases da intuição

1) *Intuição primária* (intuição reflexa).

2) *Intuição secundária,* já sensível, por meio dos sentidos, a qual se dá quando da formação da medula-espinhal. E, conseqüentemente, no desenvolvimento da vida, uma intuição terciária e uma quaternária, que seriam:

3) *intuição terciária,* quando da formação do sistema cérebro-espinhal. Sensibilidade analítico-sintética, com formação de esquemas dos esquemas, pois os esquemas analíticos seriam assimilados a esquemas maiores que os conteriam. Essa acção sintetizadora já implica um esquema de esquema, com suas assimilações, que seriam fundamentais para a compreensão da inteligência; e finalmente, por ora, a

4) *intuição quaternária,* intelectual, com distinção do semelhante e do diferente, própria dos sêres mais desenvolvidos, e que, no homem, torna-se capaz de estructurar o processo operatório da razão como órgão classificador, etc.

Como nos interessa agora o estudo da psicogênese humana, podemos partir desta intuição quaternária, pois a criança, desde os primeiros momentos, mostra-nos que além daquelas intuições, possui esta quarta, que a pouco e pouco vai precisando-se fortalecendo-se, até permitir a conquista das outras intuições, que no futuro estudaremos.

Fases do homem

Até aqui, tanto a intelectualidade como a afectividade ainda não se processaram em estructuras seguras. O ser está imerso no concreto, vive no concreto, é o concreto. Dêle sairá, afinal, para constituir a fase do abstractismo, que trará seus fructos, mas que, posteriormente, lhe permitirá um retôrno ao concreto, mas superado (*Aufhebung*), que é típico da fase adulta, quando dialècticamente bem orientada, como ainda veremos.

Dissemos que a criança repete, na fase intra-uterina, a história filogenética, a animalidade; na fase extra-uterina, a hominalidade.

Quanto ao modo de producção, estabelece a antropologia que o homem passou por quatro fases primárias, umas sucedidas às outras, nas quais conservou as primeiras, mas também conheceu regressos. Essas quatro fases são:

1) O homem foi colector (colector de frutos, animais, etc.)

2) O homem foi caçador, sem deixar de ser colector.

3) O homem foi agricultor, sem deixar de ser colector, e ora caçador.

4) O homem foi dominador, domesticador de animais, sem abandonar totalmente as três primeiras fases.

A 5.ª fase, a nossa, seria a do homem industrial, na qual não abandona as quatro anteriores.

Essas fases conhecem regressos e combinações várias, em que há mais intensidade e extensidade, ora de uma fase, ora de outra.

A criança, na sua vida extra-uterina, repete històricamente essas fases:

1) *É colector* — leva tudo à bôca. Mede, conhece, *sabe* (lembremo-nos de *sabor*) as coisas pelo tacto bucal. A libido é predominantemente bucal.

2) *A fase de colector e caçador*, em que se dá o desenvolvimento do tacto, da apreensão, em que a criança capta, caça animais, persegue-os, etc.

3) *A criança é agricultor*, gosta de brincar com a terra, plantar, etc.

4) *A criança é domesticadora*, gosta de ter animais, cuidar dêles.

Essas fases podem se dar nìtidamente uma em comparação com as outras, e são normalmente observáveis. Há psicólogos que as negam, por não compreenderem o que são as estructuras intencionais e as vivenciais, e querem tudo explicar pelo desenvolvimento intelectual, que apriorìsticamente pouco ou nada explica. Admitir que a criança aprende, sem ter aptidão para aprender, aceitar factôres predisponentes, sem compreender que a ausência da emergência tiraria a ressonância daqueles, leva-os às simplistas explicações que não explicam nada, e não penetram no que há de mais profundo na vida e no cosmos.

* * *

O psiquismo humano não surge como um todo actualizado, já acabado. É um longo processo que está na base do exercício dos reflexos, sobretudo dos reflexos do sensório-motriz.

As reações, cujas características já estudamos, apresentam um desenvolvimento histórico importante: *a primeira reacção*, e as subseqüentes, que se diferenciam da primeira.

Partamos, na criança, da presença, pelo menos, de um reflexo que todos aceitam, o de *sucção*, que interressa às fibras centrípetas do trigêmio e do glosso faríngeo, às fibras faciais do hipoglosso e do mastigador, com suas ramificações no bulbo raquidiano. Estamos em face de uma complexidade importante, que não devemos esquecer.

A criança, ao nascer, realiza a sucção em sêco, acompanhada de gestos desordenados dos braços, remover da cabeça. Se se tocar com as mãos nos lábios, surge o reflexo da sucção. Não há ainda correlação dos movimentos. Mas a protusão dos lábios se processa, provocada pelo prurido libídico.

Mas, à primeira mamada, há uma modificação da emergência. Na sucção em sêco não há ingestão, mas na mamada há ingestão de leite, que, pela postura da criança favorece a deglutição, que se processa por reflexos postos em movimento, surgindo uma seqüência de esquemas (pois há aqui inúmeros reflexos, que se dão contìguamente), que se coordenam. A repetição, muitas vêzes, não os põe desde logo em movimento; é preciso auxiliar a criança. Há as que logo se adaptam (a adaptação se processa pela acomodação do esquema ao facto e pela assimilação dêste).

O progresso verifica-se diàriamente, e a coordenação de tacteamentos se manifesta, obedecendo aqui a experiências e erros, até organizar-se o esquema que convém, que obedece à lei do bem. Temos aqui o que há de positivo nos defensores da concepção do "trial and error", sem excluir o que há de positividade nas outras concepções.

Posteriormente, se se lhe der o dedo, ela o repele. Falta-lhe a completação do esquema (ingestão do leite); e o esquema in-

completado provoca desprazer, porque não alcança sua perfeição, que está na plena actualização, no seu *bem*. O desprazer-prazer, que forma a primordial polaridade da vida psíquica da criança surge desde a fase uterina, e forma verdadeiros esquemas intra-uterinos que històricamente se repetem em actualizações, com graus de intensidade maior, desde o nascimento, desde o primeiro trauma do parto, da angustura ante as paredes da vagina, estreitas, o que marca històricamente a base do esquema da angústia para os psicanalistas.

Portanto, o esquema do prazer-desprazer já se formou, e històricamente funciona, agregando todos os esquemas infantis. Por isso, todo esquema novo incompletado liga-se ao esquema do desprazer. A criança repele o dedo, agora. Mas note-se que antes não o repelia. Porque antes lhe dava prazer. Mas, formada a coordenação do esquema de sucção com o de deglutição, e êste com o aplacamento do desprazer da fome, ela agora, ante o novo esquema, que substituiu o primeiro, "sente-o" incompleto. Repele, por isso.

Observe-se a historicidade dos esquemas que se complexionam e criam situações novas (Gnoseològicamente, atente-se para êstes pontos: os idealistas eram positivos na afirmação da assimilação, e os realistas positivos na afirmação da acção do objecto ante a historicidade do esquema. Nossa visão, por dialéctica, capta e concreciona as duas positividades, sem necessidade de cair no unilateralismo de ambos).

Mas a criança volta a succcionar e a repelir. Finalmente, com uns 20 dias, succiona o próprio dedo e às vêzes o dorso da mão. Aqui já o primeiro esquema, componente do de *sucção-deglutição-aplacamento* da fome, desdobra-se no de sucção para formar um novo esquema que completa o primeiro de sucção do dedo, mas ajunta-lhe a agradabilidade.

No primeiro caso tivemos: sucção do dedo *mais* agradabilidade;

no segundo: sucção do mamilo com deglutição do leite e aplacamento da fome *mais* agradabilidade.

Ante êste segundo esquema, a repetição do primeiro não continua a agradabilidade com o grau de intensidade do segundo. A diferença de agradabilidade é actualizada como desagradabilidade. Repele-se o pior pelo melhor, observe-se. *Há escolha, aqui, mas já psicológica, o que é importante.*

No quarto caso, há sucção repetida do dedo, mas fixação mais segura do dedo pela repetição, e melhor domínio dos movimentos já coordenados. Nova agradabilidade de maior intensidade, que repete a agradabilidade do primeiro caso. Aceita-o, mas *prefere* a sucção no mamilo. Se se lhe der o mamilo, e retirá-lo em seguida, oferecendo-lhe o dedo, ela succiona-o a princípio, mas repele em seguida, e protesta.

Se se lhe pôr o mamilo e se retirar um pouco para o lado, procura-o succionando o seio, busca-o e, ao alcançá-lo, apega-se com sofreguidão.

Como já se complexionaram extraordinàriamente os esquemas enriquecidos pela constante experiência! Há distinções nìtidamente estabelecidas, valorações manifestas em sua primordialidade, acompanhadas de sinais de satisfação ou de insatisfação, de reacções protestativas, choros, etc.

Já estamos em face de uma coordenação complexíssima de esquemas que, de simples, coordenaram-se na formação de esquemas que já são conjuntos de outros, e que têm uma historicidade.

(Êste ponto, importante para estudos futuros, permitir-nos-á compreender a analogia que há entre os esquemas e *as Gestalten* (as estructuras da *Gestalttheorie*). O ponto de diferença está na historicidade. Os esquemas são *Gestalten*, mas com história, enquanto aquêles são ahistóricos e imutáveis).

Façamos algumas observações. O reflexo de sucção é hereditário, como são hereditários os reflexos do sensório-motriz e sua aptidão. Vimos ao mundo com uma organização de esque-

mas, que são postos em funcionamento, como os sentidos, etc., na proporção que se dão nossas experiências.

Mas o esquema de sucção não se adapta logo. É preciso o exercício, a repetição. A acomodação cresce, e também a assimilação. A sucção, que é instintiva, é, como tal, passageira. O instinto desaparece, mas já tendo dado surgimento aos esquemas, *êstes funcionam por ela*. Os instintos são a lógica, o nexo dos esquemas do sensório-motriz em face dos órgãos, e do organismo em geral. Mas, aqui, já os esquemas o substituem, actuam por êle, com segurança, para o bem do organismo.

Essa mutação da função, que de instintiva passa a ser esquemàticamente psicológica, é um ponto importante, porque é o fundamento do salto qualitativo que ainda veremos.

O homem pode dirigir, ante a ausência dos instintos, o seu psiquismo para a cordenação de esquemas mais complexos. A inteligência, posteriormente, é um meio de substituir os instintos. É um saber adquirido, que vai fundamentar os hábitos.

Se ao nascer não operar o instinto de sucção, êle logo se perde. Observa-se o mesmo até nos animais, que, alimentados pela mão, negam-se depois a succionar.

Os reflexos consolidam-se pelo funcionamento. E êsse consolidar-se é importante, porque o esquema actua como generalizador. O esquema é posto em funcionamento para êste e para aquêle e para outros casos. E a assimilação actua uma recognição do estímulo. Temos aqui, portanto, os fundamentos de uma actividade recognitiva e generalizadora dos esquemas, antecipação do que posteriormente serão os ante-conceitos, depois os conceitos, e, finalmente, o desenvolvimento superior da vida psicológica.

A generalização do esquema

A generalização do esquema se dá sem que a inteligência esteja superiormente estructurada. É precisamente a generalização que vai permitir essa estructuração posterior. A criança

generaliza pela assimilação constante, com travesseiros, panos, dedos, objectos, etc.

E é essa generalização que se processa na fase em que leva tudo à bôca. Não succiona só para comer, mas já pelo prazer de succionar. O succionar é agora autotélico, tem um fim em si mesmo, e tende ao prazer que nêle se incorpora. Ora, o ludus (brinquedo) é autotético, e agradável. Estamos ante um *ludus* primário do sensório-motriz e já bem psicològicamente desenvolvido.

A criança é prática; rejeita o que lhe não convém, aceita o que lhe satisfaz. Seus tacteamentos são crescentes, e os esquemas tácteis complexos coordenam-se com os da sucção e outros. A complexidade esquemática cresce constantemente. Desenvolvem-se suas sensações acústicas e também a sensibilidade táctilo-gustativa, as quinestesias. Não têm ainda reações globais, porque os grandes conjuntos dos esquemas ainda não se coordenaram a ponto de formar uma estructura de constelações esquemáticas. Também, por isso, não se distingue do meio ambiente. As suas assimilações são apenas de conjunto. Não pode separar, classificar, o que só posteriormente se dará, permitindo a formação da intelectualidade e, nesta, do operatório racional.

A assimilação constitui um processo comum à vida orgânica e à actividade mental, portanto uma noção comum à Fisiologia e à Psicologia.

A luz, por exemplo, alimenta os olhos. A luz é absorvida e assimilada pelos tecidos sensíveis. A assimilação permite dar conta da repetição. Não haveria repetição captada sem assimilação, e cada nova assimilação sedimenta experiências anteriores.

Na criança, há necessidades de ordem funcional.

A assimilação biológica sobrevém da selecção biológica, que se estabelece num plano tensional diferente da selecção física, mas que revela a lei da selecção da natureza, característica do existir, que já é, de per si, um acto selectivo, porque

escolhe. Todo existir é selectivo. Estudar a preferência disto àquilo competiria, neste caso, à Biologia, e, na realidade, já é um dos seus maiores problemas, que ultrapassam até o seu campo, para penetrar no da filosofia.

TEMA II

ARTIGO 4

AS REAÇÕES CIRCULARES

A grandiosa obra que realizou Jean Piaget, o notável psicólogo e biologista suíço, exige que lhe façamos e lhe prestemos a homenagem que merece. Foram os seus extraordinários estudos sôbre a psicogênese, onde examinou demoradamente os esquemas e a sua formação, o que nos permitiu construir, com algumas variantes mais de índole filosófica, a sua extraordinária concepção. O que temos exposto, e o que exporemos, não teria sido possível realizar dêsse modo se não tivéssemos a nos auxiliar a obra grandiosa dêsse homem, cujos frutos em breve amadurecerão.

Piaget abre caminho a novas investigações e vem destruir muitas das caras concepções de tantos psicólogos, que teimam em não modificar suas idéias apesar dos estudos actuais os desmentirem. É preferível silenciar ou, então, estabelecer uma crítica infundada, como a que podemos observar em Wallon e outros, que deformando o pensamento de Piaget (velho costume na filosofia também), refutaram-no, não pelo que êle disse, mas pelo que *pensam* que disse.

Faremos aqui uma síntese dos estudos realizados por êle, acrescentando as nossas contribuições que, por serem dialécticas, constróem uma concreção diferente ao seu pensamento, sem modificá-lo na sua essência, mas apenas completando-o com o

que lhe falta, que é de contribuição do sector pròpriamente da filosofia.

Adaptação hereditária e adaptação adquirida

Com o decorrer das adaptações hereditárias, essas se integram progressivamente às actividades corticais, associações adquiridas, hábitos ou até reflexos condicionados.

A adaptação hereditária não necessita de nenhum aprendizado, mas a adaptação adquirida implica um aprendizado relativo com dados novos do meio exterior, ao mesmo tempo que implica uma "incorporação" dos objectos aos esquemas assim diferenciados.

Há dificuldades para interpretar a acquisição real e a coordenação preformada. A coordenação dos reflexos não é hereditária (assim se julga) — não há um instinto de succionar o dedo — é a experiência que explica a formação. É difícil estabelecer a fronteira clara entre o puro reflexo e a utilização da experiência. Na sucção, observável, a criança procede por tacteamentos, e é o *sucesso* (bom êxito), que lhe dá a significação.

No caso da preensão, uma coisa é repetir indefinidamente uma manobra que surtiu efeito, e outra é tentar inùtilmente tomar um objecto em uma nova situação.

A repetição do ciclo realmente adquirido ou às vésperas de adquirir-se, é o que Baldwin chamou de "reacção circular".

É esta conduta que constituirá o princípio da assimilação, própria do segundo estágio.

Protusão da língua, sucção dos dedos, sucção a sêco, combinação de reflexos, movimentos dos braços, movimentos coordenados, quando em posição habitual de mamar, processam-se seqüentemente.

Visão: A criança revela satisfação ante a luz pouco intensa, logo nos primeiros dias. A luz actua como excitante (alimento funcional), daí uma tendência a conservar a percepção luminosa (assimilação), e um tacteamento para encontrá-la quando ela se dissipa (acomodação).

A acomodação dá-se pelo conjunto das associações adquiridas em contacto com os objectos, por meio do jôgo de "reflexos de acomodação" e reflexo pupilar à distância e *convergência binocular* (reflexos já contidos na estructura hereditária do ôlho).

A criança ainda não sabe distinguir as distâncias. A ordenação das profundidades não é hereditária. A hereditariedade é dos reflexos fundamentais; as coordenações pertencem à experiência.

A criança olha, mira, e cada dia mais.

Nas primeiras semanas não olha para o muito conhecido, que já a cançou, nem para o totalmente novo, que não corresponde ainda a nenhum esquema. É aos poucos que ela vai interessando-se pelo novo.

* * *

Há assimilação puramente funcional a princípio (olhar por olhar).

Com o exercício, olha para ver, e até alcança a contemplação do que é imóvel (tecto do berço, por ex.).

O sorriso, na criança, no início, é simplesmente uma reacção de prazer aos excitantes diversos (voz, visões humanas, etc.).

Aos dois meses mais ou menos, já sorri para as coisas (para as mãos; ri das experiências de preensão). Nessa época dá-se a recognição do mamilo. Ela sorri. As coordenações auditivas começam a se processar e a criança manifesta interêsse pela voz através apenas de sorrisos. Há reacções circulares quanto ao som, e manifesta prazer em escutar, e sobretudo na recognição de certos sons (rra, bzz, etc.). Começa a estructurar-se a coordenação da audição com a visão.

* * *

Preensão: A bôca, os olhos, o ouvido e a mão são os instrumentos essenciais para a construção da esquemática da inteligência.

Com a pressão, surgem as assimilações por esquemas secundários, os quais vão caracterizar as primeiras formas de acção intencional.

A actividade principal da mão é a preensão.

Estágios: 1) movimentos impulsivos de puro reflexo. Fechamento da mão, prende e solta, manifestações de interêsse.

2) *Primeiras reacções circulares* relativas aos movimentos das mãos, anteriormente a tôda a coordenação da preensão pròpriamente dita, com a sucção ou com a visão. Dá-se aí a coordenação da visão e do ouvido, coordenações entre a visão e os movimentos das mãos e variedade de combinações (novos esquemas). A regulação entre a mão e a visão irá preparando para o futuro a possibilidade da criança tomar os objectos no espaço. A mão leva os objectos à bôca, e não para serem olhados.

É aqui, neste estágio, que o polegar se opõe a pouco e pouco aos outros dedos. Dá-se então:

3) a coordenação entre a preensão e a sucção.

São estas as fases: "olhar por olhar", e depois "olhar para ver" e até contemplar, no início também "toma por tomar" até "tomar para levar à bôca", que é o meio de cognição dessa fase oral, mais ou menos no quarto mês.

4) Preensão desde que a criança perceba simultâneamente a mão e o objecto desejado.

Aqui já toma os objectos que vê, e não sòmente os que toca. Há coordenação da preensão mais desenvolvida, com os olhos. Olha, e pega.

5) A criança apanha o que vê sem limitações relativas à posição da mão. Apanha os objectos sem a necessidade de ver as mãos, leva-as já coordenadamente ao objecto.

* * *

Os estágios que tratamos *marcam* a "passagem" do orgânico para o intelectual. Já surgem a intencionalidade (a diferenciação entre os meios e os fins) e a mobilidade, e há conexões inteligentes.

Estructuram-se os primeiros hábitos da criança, e a associação habitual prepara a inteligência.

Para muitos, o hábito é o contrário da inteligência, porque esta é invenção activa, e o hábito apenas repetição passiva.

Outros afirmam que o hábito é um facto primário de onde surge progressivamente a inteligência, como é a solução associacionista e a doutrina dos reflexos condicionados. (1)

Outra solução é a do vitalismo, que aceita a inteligência como faculdade.

Uma terceira e quarta são a do preformismo e a do mutacionismo na Biologia, e a do apriorismo e do pragmatismo na Psicologia. Para essas, o hábito é o contrário da inteligência.

Esta surge devido aos malogros do instinto. Uma quinta afirma que as analogias entre a inteligência e o hábito são apenas funcionais (Baldwin).

Críticas: O associacionismo oferece o problema do *interêsse* que êle não soluciona. Há um certo juízo prévio. Os reflexos são totalidades organizadas, e não mecanismos justapostos, e a associação é criada pela relação sujeito e objecto, e não criadora dessa relação. Não há apenas associações, mas diferenciações progressivas, e o hábito é uma automatização, o que ultrapassa o mero associacionismo.

* * *

Como a acção é insuficiente para satisfazer plenamente as necessidades humanas, para supri-la, pôs-se o homem a pen-

(1) Ademais convém distinguir: o saber é um hábito, no sentido clássico do têrmo, porque é adquirido. Mas para que algo adquira algo é mister que tenha prèviamente *aptidão* para tal. O papel do agente é importante, e nada se resolve se se tentar escamoteá-lo.

sar sôbre o real por meio de sinais. O mundo passou a ser, a pouco e pouco, representado por sinais, que são intencionais. Se a linguagem actuou para o desenvolvimento da inteligência, pelas trocas de experiências entre os homens, ela, para surgir, exigiu a *presença* da inteligência. A imagem mental é um produto de interiorização dos actos da inteligência, e não um dado prévio a êsses actos.

Quando a criança succiona o dedo, não temos ainda um acto intencional, porque a coordenação da mão e da sucção é simples e direta. Mas quando a criança afasta um obstáculo para apanhar um objecto, aqui se pode falar de intencional. Intencional define-se pela consciência do desejo, ou da direção do acto, sendo essa consciência funcção do número de acções intermediárias necessitadas pelo acto principal. A intencionalidade implica um reviramento nos dados da consciência. A consciência "emerge" ante a desadaptação, e procede assim da periferia ao centro.

* * *

Graças à complicação progressiva dos esquemas no remover sem cessar seus actos pela assimilação reprodutora e generalizadora, a criança ultrapassa o simples exercício reflexo para descobrir a reacção circular e constituir assim seus primeiros hábitos.

É a distinção entre meios e fins que libera a intencionalidade, e muda assim a direção do acto. Em vez de voltar-se para o passado, isto é, para a repetição, a acção se orienta para as novas combinações e para a invenção pròpriamente dita. É essa a característica da reacção circular secundária. É só dêsse momento que se pode realmente falar de intencionalidade. A reacção circular secundária tende simplesmente a reproduzir todo resultado interessante obtido em relação com o meio exterior, sem que a criança disassocie ainda, nem reagrupe os esquemas assim obtidos.

Êsse estágio marca a exacta transição entre as operações pre-inteligentes e os actos realmente intencionais.

Reações circulares primárias: succionar por succionar, etc.

Reações circulares secundárias: surge a diferenciação entre os meios e os fins intermediários diversos, revelados pela criança.

Observação importante: Entre os fenômenos desconhecidos, observados pela criança, os únicos que dão lugar a uma reacção circular secundária são os sentidos como dependentes da actividade própria. A criança tenta descobrir processos para fazer perdurar espetáculos interessantes. Há um esfôrço de repetição nas reacções circulares secundárias.

(Paradoxo interessante: o real é tanto mais objectivado, quanto melhor elaborado pelos esquemas do sujeito pensante, enquanto o fenomenismo da percepção imediata não é mais do que subjectivismo).

A acomodação evolui da simples diferenciação de esquemas, própria das reacções primárias, para a procura do novo, próprio das reacções terciárias.

Essa acomodação, sem preceder à assimilação, como é o caso na racção terciária, nem dobrá-la simplesmente, como é o caso da reação primária, consiste, pois, em completar, no momento em que se constitui, o esquema novo.

A acomodação não é mais uma diferenciação quase automática dos esquemas; ela não é ainda uma busca intencional da novidade como tal, mas é uma fixação querida e sistemática das diferenciações impostas pelas realidades novas que surgem ao acaso.

A diferença entre as reacções secundárias e as reacções primárias está no interêsse que desde logo se manifesta ao centrar-se sôbre o resultado exterior, e não simplesmente sôbre a actividade como tal, sôbre o funcionamento.

Já vimos que a organização é o aspecto interior do funcionamento dos esquemas, à qual a assimilação tende reduzir o meio exterior.

A acomodação e a assimilação reunidas constituem a expressão exterior da organização. Desde logo, os esquemas circulares secundários não se coordenam entre si. Cada um constitui uma totalidade mais ou menos fechada sôbre si mesma, em vez de se ordenarem em séries análogas, como é o raciocínio ou a implicação dos conceitos no pensamento reflectido. Nêsses casos as descobertas são fortuitas.

A necessidade nasce da descoberta e não a descoberta da necessidade.

Já no acto verdadeiro da inteligência há procura de um fim, e só depois é que se descobrem os meios. Neste caso, a necessidade é anterior ao acto.

E é o que nos permite falar intencionalmente da inteligência. Afirma Piaget que os conceitos ou "classes" não estructuram a realidade, senão em função das semelhanças ou das diferenças qualificativas dos sêres assim classificados (e também o quantitativo abstracto e o formal [gestalt] estereométrico). As relações, ao contrário, implicam a quantidade, e conduzem à elaboração das séries matemáticas. A relação estabelecida pela criança, entre o acto de puxar uma corda e sair um objecto, conduz, em bloco, o sujeito à descoberta de uma relação quantitativa imanente a essa relação: *quanto* mais é sacudida a corda, *mais* se movimentam os bonecos. Dessa forma vê-se que o esquema secundário constitui não sòmente uma espécie de conceito ou de classe prática, mais ainda um sistema de relações envolvendo a própria quantidade.

TEMA III

ARTIGO 1

A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE

Examinadas as quatro fases da intuição, a *5.ª fase* é a que se estructura com a formação dos ante-conceitos. É uma fase de racionalidade pre-lógica, em que se processa a estructuração do abstracto-noético.

A *6.ª fase* é a da captação da causalidade e da finalidade, que se estructura racionalmente com a formação dos conceitos, e realiza plenamente a racionalidade lógica.

O conhecimento dos objectos, por parte da criança, processa-se pela distinção crescente entre o mundo objectivo e o mundo subjectivo. Êste último se estructura pela coordenação dos conjuntos de esquemas, em conjunturas cada vez mais complexas e coordenadas, que são constelações de conjunturas esquemáticas. Mas, *pari passu*, o mundo objectivo se estructura também em objectos esquemàticamente componentes de esquemas cada vez mais amplos.

A criança está imersa no concreto, mas sem consciência dêle. A noção do objecto não é inata; é uma construção, longa construção, que se forma à proporção que se delineam os contornos e os perfis, que as reacções circulares, já estudadas, vão permitir que se objectivem.

A generalização dos esquemas leva à pre-racionalização que, por estabelecer aos poucos o abstracto, dá uma positividade nova ao concreto, e, portanto, da consciência dêle por oposição à subjectividade, que se sedimenta constantemente.

Coordenação dos esquemas

No início, não tem a criança a noção da permanência dos objectos, pois êstes, quando desaparecidos, não lhe provocam nenhuma providência.

Mas a coordenação dos esquemas heterogêneos permite a construção do mundo objectivo, por uma recíproca actividade entre os objectos e os esquemas. A prolongação dos movimentos de acomodação funda aos poucos, na criança, o esquema da permanência dos objectos (dos 4 aos 6 meses). Sem a noção da permanência, como seria possível a construção da noção do objecto? O mundo exterior apenas acontece, mas seu nexo não se poderia firmar, sem que o esquema da permanência se actualizasse.

As noções de "diante" e "detraz", de que um facto se dá ante outro ou atraz de outro, implicam uma grande complexidade, pois já supõem a elaboração de grupos de esquemas, fundados nos factos, e só podem ser adquiridos à proporção que a capacidade de captar (tomar) coordena-se com o óptico e o táctil, e até o auditivo.

Quando a criança procura o objecto, ela apresenta fases hierárquicas importantes:

1) Ela procura o objecto onde êle é visto;

2) depois, onde foi visto (coordenação com memorização);

3) finalmente, onde foi encontrado à primeira vez.

Se o objecto desaparece outra vez, ela repete tôdas essas três fases.

Só no primeiro ano decorrido, é que a criança conquista progressivamente as relações espaciais, cuja ausência impede a constituição definitiva da noção do objecto.

Êste, portanto, implica: permanência e lugar.

É só nessa fase que a criança compreende os deslocamentos invisíveis. Um objecto que entra aqui e desaparece atrás de algo, ela o vai esperar ali, onde deverá sair. Essa coordenação complexíssima custa a ser adquirida.

É a coordenação dos esquemas que permite concluir sôbre a permanência, a separação, o delineamento, o contôrno, etc., segundo os objectos que, na criança, são sempre reais-reais.

O universo infantil

Os estudos de Piaget, neste sector, para os quais chamamos a atenção, levam-nos a compreender a complexidade que se forma posteriormente, até alcançar a elaboração do universo infantil.

Os esquemas, pela actuação do meio exterior (factôres predisponentes), vão complexionando-se cada vez mais, em esquemas de esquemas de esquemas.

Façamos uma síntese da construcção da realidade como se processa, pois, ante o que já estudamos até aqui, torna-se fácil compreendê-la.

A relação entre sujeito e objecto é uma relação de indiferenciação, na fase da consciência protoplásmica das primeiras semanas, em que não se observa nenhuma distinção entre o eu e o não-eu. À proporção que se dá a acomodação ao objecto, e a assimilação ao sujeito, o progresso da inteligência se opera num duplo sentido de exteriorização e de interiorização. Eis por que, quando da descoberta experimental, já no domínio das ciências exactas, esta é acompanhada de um progresso reflexivo da razão sôbre si mesma, como se vê nas deduções lógico-matemáticas.

A evolução da inteligência sensório-motriz, desde o exercício dos reflexos até às primeiras associações adquiridas, permite construir um sistema de esquemas susceptíveis de indefinidas combinações, que já nos anunciam os conceitos e as relações posteriores. À proporção que se elaboram os objectos, a causalidade, o espaço e o tempo, o Universo torna-se coerente, sucedendo-se assim ao caos das percepções egocêntricas iniciais, o que vem mostrar a positividade das afirmações kantianas, sem a exclusão de outras positividades não assinaladas por êle.

O mágico dos primeiros momentos é substituído por um novo nexo da coerência cósmica, graças ao realismo dinâmico e prático com que opera a criança nos seus primeiros contactos com o mundo exterior. As primeiras confusões vão a pouco e pouco desfazendo-se, graças ao realismo óptico que gradativamente estructura uma visão mais sólida do mundo exterior.

A fase social

A inteligência sensório-motriz é eminentemente prática. Quando surge, na fase social, a inteligência operatória, conceitual, esta assume, como principal funcção, conhecer e enunciar verdades. Em outras palavras, a inteligência sensório-motriz é adaptada do indivíduo às coisas, sem a socialização do intelecto, o que só se observa por ocasião da elaboração dos conceitos, que emergem estimulados pela predisponência ambiental sensório-motriz. É da cooperação destas duas inteligências que surgirá a busca do verdadeiro.

A acomodação, sob o ponto de vista social, processa-se pela imitação e pelo conjunto das operações que permitem ao indivíduo submeter-se aos exemplos e aos imperativos do grupo, como nos mostra Piaget. Dá-se a assimilação aos novos esquemas surgidos da cooperação entre a subjectividade individual e o grupo. Mas, na vida social, dá-se uma inversão da actividade, pois, quanto à inteligência sensório-motriz, há assimilação dos objectos aos esquemas da actividade, com a acomoda-

ção do pensamento dos outros, o que gera uma assimilação a novos esquemas, já de predisponência social.

O estado puramente individual da fase da inteligência sensório-motriz é completado por uma nova, em que é vencido o egocentrismo, e a cooperação surge para permitir a formação da construção racional e da afectiva, que se estructuram em esquemas intencionais e páthicos, até desenvolver todo o sistema do funcionamento psíquico.

Nessa segunda fase, está estructurado o *nous*, o espírito como a nítida polarização da intelectualidade (*Logos*) e da afectividade (*Pathos*), com suas profundas raízes na sensibilidade (sensório-motriz), como já vimos em nossos livros anteriores, cujo estudo é matéria desta obra, onde além de compendiar as idéias aqui expostas, proporemos novas compreensões, que aumentarão a nossa visão global, concreta, por ser dialéctica. A diferenciação do espírito humano revela uma emergência que não se pode explicar apenas mecânicamente pelas primárias interpretações das diversas concepções materialistas, pois é necessário reconhecer certos saltos qualitativos que não poderiam dar-se sem a emergência de uma aptidão, que não é apenas produto da predisponência.

TEMAS NOOLÓGICOS

TEMA IV

ARTIGO 1

INTRODUCÇÃO À TEMÁTICA

1. A natureza pensa por esquemas e não por palavras.

Nós pensamos sôbre a natureza quando captamos um *quid* qualitativo ou uma relação.

Nosso pensamento, como acto de pensar, é a captação de "pensamentos" da natureza (acção selectiva de nosso espírito, que funciona segundo a capacidade assimiladora de nossos esquemas).

A natureza "pensa" também por esquemas, repetimos, mas por esquemas concretos (pensar = medir).

2. Em "Filosofia e Cosmovisão" e "Lógica e Dialéctica", tivemos oportunidade de estudar o pensamento em sentido restricto e em sentido extenso. Em sentido restricto, corresponderia apenas ao funcionamento do nosso espírito e ao acto psicológico de pensar, que é a captação e ordenação dos pensamentos. Em sentido amplo, tudo é pensamento, pois tudo é captável por um acto de pensar nosso ou de outro ser superior a nós. Mas todo acontecer, epimeiteica e prometeicamente considerado, é pensamento, e poderia, como em parte pode, ser pensado pelo homem. Assim todo o universo é pensamento, desde que se considere que pensamento também é c que o sujeito capta no acto de pensar, de pesar, de medir.

Todo o acontecer, em sua proteica heterogeneidade e em sua identidade, em sua multiplicidade e em sua unidade, é algo que pode objectivar-se, segundo a intencionalidade de um ser inteligente.

Ser-nos-ia impossível, por isso, um pensamento total, porque, dando-se o acto de pensar no tempo, êste nos limitaria sempre, e nunca chegaríamos ao conhecimento da totalidade.

Se compreendermos assim, tôdas as distinções que se façam, quer ontológicas, metafísicas, lógicas, reais, físicas, etc., são tôdas elas pensamentos que o acontecer e a ordem universal permitem captar, desde que consigamos estructurá-las. E aqui surge, bem claramente, o valor da teoria das tensões. Não é possível captar o que não se apresente já tensionalmente, o que não se apresente aos olhos e aos sentidos do corpo ou aos sentidos do espírito, sob uma ordem, uma coerência, unidade em suma.

E estas afirmativas, que ora fazemos, serão pràticamente uma boa parte da tarefa que nos cabe neste livro, pois as análises futuras nos mostrarão haver no pensamento universal uma analogia mais intensa do que se julga, analogia que revela um ponto de homogeneização que as distinções, as divergências, por numerosas que sejam, não conseguem, no entanto, anular.

3. No estudo da geometria, quando tratamos de uma figura, já temos implícitos todos os teoremas, e todos os corolários. Adquire-se afinal um conhecimento amplo da figura, que não o teríamos de início, mas só depois de uma série de raciocínios, que são lógica e rigorosamente comprovados.

Ao chegarmos ao fim de todos os enunciados que podemos formular sôbre o triângulo, podemos concluir que todos os pensamentos geométricos que construímos, já estavam presentes, como possibilidades de serem enunciados, de serem referidos por juízos.

Pois bem, tudo quanto há no acontecer cósmico, ao ser conhecido, é já uma possibilidade que se actualizou intencionalmente em um juízo, que é símbolo do pensamento eidético. Êle refere-se a um pensamento que captamos e enunciamos.

Assim, o acto de pensar, psicològicamente considerado, é sempre singular, mas o pensamento é o mesmo. Tudo quanto possamos geomètricamente dizer dos triângulos são pensamentos que já *estão* no triângulo, que captamos através de nosso processo psíquico, e enunciamos por juízos.

Como os factos simbolizam os conceitos, que são estructuras noéticas, estas, por sua vez, simbolizam a estructura eidética que *está* e *é* da ordem do ser, como vimos na "Ontologia".

4. A química orgânica oferece-nos uma lição que deveríamos aproveitar melhor. Três ou quatro elementos, em suas combinações e formas, podem constituir uma imensa quantidade de corpos diversos com as propriedades mais estranhas e contraditórias.

O homem, com três ou quatro idéias, (projecções de pensamento, projecções de experiências), constrói tôda a sua imensa sabedoria, o que não nos deve estranhar, quando a natureza nos oferece exemplos tão análogos e não menos empolgantes.

5. O pensamento, enquanto pensamento, é uma unidade captada na multiplicidade, e a compreensão é a captação do pensamento da multiplicidade na unidade.

6. O pensamento pode ser sensório-motriz, pode ser *páthico* (afectivo), simbólico e também operatório, judicatório, da intelectualidade.

Como já vimos, a Lógica Formal, que é uma construção da razão, é excludente: *aut*... *aut*... (ou ... ou...).

O princípio de não-contradição é imanente e implicado em tôda concreção.

Desde que partamos de que o contrário não se *ob-põe*, resulta que, de uma afirmação, o contrário é negado por ausência, por privação.

Se A é bom, o ser bom exclui o ser mau. Tôda lógica excludente, como a formal, parte do postulado da negatividade do contrário, que é ausente.

A aceitação da *ob*-posicionalidade leva-nos à lógica do *também*, lógica que reflete o existencial, o concreto. A é B formalmente, e também é não-B (concretamente), porque em A acontece B, e também o que a êste se opõe, o que se coloca *ob*.

A Lógica formal é útil quando queremos raciocinar com formalidades, que excluem os opostos. A dialéctica noética (lógica do *também*, lógica existencial) é útil quando queiramos notar o existencial, onde todos os predicados são sempre rigorosamente dialécticos, isto é, têm o seu lado positivo mas em face do opositivo.

A lógica existencial é própria da intelectualidade na sua polarização dialècticamente cooperante da intuição e da razão, bem como do desenvolvimento posterior do conhecimento científico. Temos um exemplo bem palpitante na microscopia, onde os accidentes, que nos surgem no macroscópico, no microscópio "desaparecem", para surgirem outros. O verde, que nossos olhos *vêem*, o é daquela posição, mas, graças ao microscópio, percebe-se que é o epifenômeno de outra constituição que apresenta accidentalmente outra côr. A dialéctica parte do saber que as coisas são formalmente isto ou aquilo, mas incluem, em si, na sua íntima constituição concreta, o que escapa às formalidades, que podemos delas captar, como sejam as accidentais e até a substancial. Esta última é a tensão formada por um conjunto de outras unidades, formalmente diferente. Assim os elementos atômicos são especìficamente diferentes do átomo de carbono, azoto, etc. O carbono, o azoto são tensões especìficamente diferentes de seus elementos.

7. Examinemos agora a associação. James Mill acentuava que "não podemos recordar uma idéia ou uma série de idéias à vontade. As idéias vêm ao nosso espírito, sem ser convidadas. Se elas aí não vêm sem ser convidadas, necessário seria que já estivessem no espírito antes de aí estar: o que é contraditório. Vós não podeis chamar uma idéia ao vosso espírito sem saber a que chamais; mas conhecer uma idéia, é ter esta idéia".

Sem dúvida é a associação, não uma característica funcional de tôdas as representações, mas de todos os factos psíquico-somáticos, porque podemos incluir, nessa grande ordem, respeitando, porém, caracteres diferenciais, os reflexos condicionados ou os chamados reflexos associados.

Quando se falava, como ainda se fala, em associação de idéias, é preciso esclarecer bem o têrmo. Freqüentemente se considera como idéia uma representação intelectual abstracta e geral. O sentido de Descartes é mais amplo, e inclui pensamentos, sentimentos, vontade, etc. Também é nesse sentido que o compreendem os associacionistas. James Mill até definia a idéia nesse sentido, pois "ela é essa cópia de sensação que permanece após cessada a sensação".

Propõem outros, e entre êles Foulquié, para evitar a confusão que possam provocar expressões tais como: "associação de idéias" e "evocação de idéias", que "o fenômeno da associação consiste essencialmente em que tôda representação, actualmente sob o olhar da consciência, tende a tornar conscientes as representações inconscientes, às quais ela está associada, ou mais exactamente, que fazem parte do mesmo complexo que ela."

É de tal importância a associação que permitiu a construção de uma *filosofia associacionista* (Hume, James Mill, Stuart Mill, Taine, Bain, etc.), que procura explicar todos os factos psíquicos em têrmos de associação. Para tais seguidores, é o homem um animal que estabeleceu associações muito mais ricas e mais firmes que os animais. A associação é "uma espécie de *atração*... que produz no mundo mental tão extraordinários efeitos, como no natural, e manifesta-se sob formas tão numerosas como variadas" (Hume).

8. Impõe-se algumas observações importantes.

"O carácter essencial do pensamento lógico é o de ser operatório, isto é, prolongar a acção ao interiorizá-la" (Piaget).

Mas a "operação" intuitiva, que capta o singular, é já diferente.

"Uma operação única não é uma operação, mas permanece no estado de simples representação intuitiva" (Idem).

"É por uma abstracção inteiramente ilegítima que se fala de "uma" operação: uma única operação não seria uma operação, pois o próprio delas é construir sistemas". (Idem).

A criança só é capaz de pensar depois de saber seriar.

Não é possível, por isso, sem uma lógica dos conjuntos, que penetre através dêsses conjuntos (*diá...logos*... através de daí... = dialéctica), e descubra seus nexos.

Uma relação espacial *supõe* o espaço; uma temporal implica a compreensão do tempo.

A realidade psicológica consiste em sistemas operatórios de conjunto e não em operações isoladas.

Cabe-nos, por isso, revelar e descobrir a lei de equilíbrio dêsses sistemas.

Eis por que a concepção atomística na Psicologia, meramente adicional, como a associacionista, tem de ser abandonada. Nosso espírito não funciona por adições, mas por conjuntos esquemáticos. E êsse ponto é de magna importância, pois, de sua aceitação se inicia uma jornada nova na Filosofia, a jornada tensional, que expomos em "Teoria Geral das Tensões".

9. O homem é portador de um espírito (*nous*).

Onde não há espírito, não há trabalho. Os animais que chamamos trabalhadores são apenas mecânicos, embora com a intensidade orgânica que os distingue das máquinas. O homem põe espírito no trabalho: êle *concebe* o que deseja realizar.

E êste homem tem um *eu*, que o pessoaliza.

Mas só há um *eu* quando há um *nós*, que o antecede genèticamente. O *conteúdo* do *eu* é construído *posteriormente*, por diferenciações e por consciência das diferenciações.

Êste homem, cujo espírito é o tema principal da Noologia, é um conjunto de corpo e de alma, que juntas se estructuram.

A união entre o corpo e a alma, e a maneira de concebê-la têm uma história.

"Segundo a doutrina platônico-agostiniana, a união do corpo e da alma é menos íntima, que segundo a opinião geral dos escolásticos. Segundo êstes últimos, o corpo não é um mero instrumento da alma, a qual, por meio dos sentidos, recebe notícias de fora, e, por meio do corpo, opera no exterior; mas corpo e alma constituem um ente uno, uma substância total, que constitui, como tal, um princípio especìficamente novo de propriedades e actividades, que como tais não convêm nem ao corpo só, nem só à alma, mas ao composto entitativo como tal, que resulta da união de ambas." (Fuetscher)

A alma é um tema que nos interessará sob vários outros aspectos, segundo as diversas opiniões. Para Tomás de Aquino "...anima est quodammodo omnia" (Ver., q. 1., a. 1). A alma é, de algum modo, tudo. E no homem é a sua forma. E é de certo modo tudo porque intencionalmente se refere a tudo, e tudo reduz às suas intenções (conceitos = esquemas).

Mas, o que nos interessa neste preâmbulo, não é examinar por ora êste tema, mas ressaltar alguns aspectos noológicos, que nos servirão depois para a análise dos problemas que a Noologia suscita, afim de construir uma visão concreta e dialéctica desta disciplina, elaborando uma cosmovisão, que seja, de algum modo, suficientemente hábil para futuras investigações.

TEMA IV

ARTIGO 2

ANÁLISE NOOLÓGICA

É a Noologia, portanto, uma ciência metafísica cujo objecto de estudo são os factos do espírito humano (*Nous*). Seu objecto formal terminativo é a crítica da perfeição espiritual no homem, e o formal motivo, a análise do funcionamento psicológico, segundo suas polarizações, no que apresentam de tìpicamente distinto do meramente empírico.

Na "Psicologia" examinamos, em linhas gerais, o funcionamento do nosso espírito. Estudamos, alí, a polarização afectividade-intelectualidade com suas raízes na sensibilidade. Caracterizamos, sob aspectos noológicos gerais, as distinções dêsse funcionamento. Na "Psicogênese", ponderamos sôbre a formação dos nossos esquemas e das suas coordenações na formação dos conjuntos tensionais esquemáticos, das conjunturas e até das constelações.

Desde a análise feita na "Antropogênese" até aqui, um problema se colocou que ainda não apresentou uma solução: o problema do espírito. Tivemos ocasião de verificar o que distingue a hominilidade de a animalidade no campo psicológico e, entre as diversas propostas de diferenciação, oferecemos a característica, para nós inconfundível do espírito: a de construir esquemas para realizar actos de conhecimento, o que oportunamente justificaremos, a par da capacidade de captar possibili-

dades de possibilidades, e assim sucessivamente. Tal seria a característica da inteligência humana, sem porém negar um ponto de identificação com a inteligência, que se revela também nos animais.

É que o homem, como corpo e alma, não se separa absolutamente dos animais, mas apresenta algo de peculiar que admite certa univocidade, como o pretendem os materialistas, que actualizam apenas o aspecto unívoco, sem querer reconhecer que, no homem, deu-se um salto qualitativo que oferece uma diferença específica, que o torna, portanto, irredutível aos animais com os quais se analoga, e não apenas se univoca.

Essa diferença específica está na capacidade de construir esquemas complexos (constelações de conjunturas esquemáticas), guiados pela actividade noológica do próprio homem, o que não se observa, de forma alguma, nos animais, pois do contrário teriam êstes realizado certas modificações constantes e criadoras.

Não podemos contudo penetrar nas características noológicas mais complexas, sem que alguns pontos fiquem esclarecidos, e sem que ouçamos primeiramente a polêmica travada na filosofia sôbre o problema da alma e do espírito, para, finalmente, obedecendo ao nosso método, construir uma Noologia geral concreta, sob a direcção das providências que a decadialéctica oferece.

Dêste modo, impõe-se considerar prèviamente certos aspectos que passaremos a analisar sucintamente, para que êles nos sirvam, no futuro, de instrumentos hábeis. Entre êsses temas, o importante é caracterizar como apresenta a consciência ante a especulação da psicologia moderna.

"O que há de mais *geral* numa actividade é, certamente, sua tensão para um fim... A tensão psíquica pode ser *concentrada* ou *dispersada,* mantida pelo sujeito ou abandonada por êle ao automatismo, e é o que chamados, em suma, *consciência* ou *inconsciência.* Por outro lado, a consciência e suas degradações são como os efeitos ou resultados de causas que se podem

também estudar nelas, e que surgirão, como *atenção* e *distração*. A atenção reaviva a consciência e até a cria; a distração a diminui ou até a anula. A consciência e a inconsciência mostram-se pois intimamente ligadas respectivamente à atenção e à distração, que nunca poderão ser separadas dos seus efeitos naturais, sem desprezar sua principal significação. (Pradines, "Psychologie", T. I., pág. 5)

"Nossos instintos e os nossos hábitos, na aparência mais *cegos*, testemunham muitas vêzes uma *selectividade*, uma *intencionalidade* que nada ficam a dever às nossas actividades mais conscientes." (Idem, op. cit. pág. 11)

Para Pradines, a "consciência é uma actividade; não é uma luz... A consciência é um *pôr em feixe*, uma *organização* de conhecimentos (*cum scire*), portanto uma operação unificante, realizada com intenção, e seguindo um desígnio." Ela surge da bruma do automatismo ou do adormecimento, sempre com essa virtude de eficiência.

A consciência é sobretudo uma memória mantida para tarefas do futuro. Ser consciente é estar presente à tarefa com *tôda a sua alma*. Ao contrário, ser inconsciente é esquecer-se, ou esquecer uma parte de si, no que se faz, no que se diz ou no que se medita ou projeta; é esquecer, mal conhecer, ou afastar os ensinamentos — ou uma parte importante dos ensinamentos — do passado; é tornar-se incapaz de ligar sua actividade presente à consideração dos efeitos que ela deve mais inevitàvelmente produzir. Nessa consciência, a opinião não vê uma actividade à qual se ajuntaria de fora uma luz, capaz de fazer dela um espetáculo, mas uma actividade, cuja luz constitui a própria natureza e da qual não sobra nada se anularmos essa luz. A luz assim cria o que ela aclara. É um mundo que desaparece com o dia e nasce com êle. A consciência não é o *raio* visível de uma actividade; ela é a *mola*, a qual não pode vergar ou romper, sem que ceda e rompa o mecanismo inteiro.

Em suma, a consciência é uma coordenação, e a inconsciência uma incoordenação, ambas dinâmicas. Ser consciente,

para um estado, é sentir-se em união de desígnio com outros estados (*cum scire*)." (Op. cit. pág. 10)

A consciência é sempre consciência de... Ela não pode ser separada de seu conteúdo. Uma consciência sem conteúdo é um puro nada.

Se considerarmos o que em nós forma o nosso "sujeito", como constituído de uma luta de impulsos (instintos, etc.) diversos, pela sobrevivência e, portanto, para dominar, a *consciência* é a victória ou os instantes de predomínio dinâmico de uns sôbre outros, ora dominantes, ora dominados. Tal estado de acentuação nos pareceria como uma fixação. Essa fixação (atencional) seria a consciência.

* * *

Quanto ao funcionamento da afectividade convém considerar a oposição que se revela com desenvolvimentos paralelos ou com a composição por compromissos.

A dialéctica do amor e do ódio (funcionando na afectividade) desenvolve-se em planos diferentes (paralelos), os quais se opõem ou se combinam (composição por compromissos). Não há, pròpriamente, reductibilidade entre os afectos. O amor não se torna ódio, nem o ódio amor. Há compromissos entre ambos, com maior ou menor grau de actualização e virtualização.

O que nos repugna virtualizamos em que amamos, e actualizamos tudo quanto nos dá agradabilidade. E até o desagradável é sublimado pelo amor.

Quando se dá um rompimento afectivo surge à tona o antipatético virtualizado, que se actualiza agora. O amor é atracção, desejo de fusão, enquanto o ódio é a separação total, desejo de desaparecimento do objecto, embora captado pela frônese, pela fusão entre o afecto e quem o sente. É que o amor e o ódio são intencionais, dirigem-se a um objecto, que lhes dá um conteúdo intencional, e não conteúdo afectivo, que é dado pela capacidade de amar ou de odiar.

Essa mesma colocação se pode fazer quanto aos outros afectos, que são sempre polares, pois actuam segundo vectores diversos.

A heterogeneidade pura, o diferente absoluto, teria unicidade; portanto homogeneidade em si. Só na afectividade conhecemos êsses momentos extremos, opostos, que em nós coincidem.

Na afectividade, o diferente absoluto e a identidade (homogeneidade total dêste mesmo diferente absoluto) coincidem.

É que a afectividade, cujas características já mostramos em "Filosofia e Cosmovisão", realiza o inverso de a intelectualidade, que separa, por abstractora que é. A afectividade é concreta, vivida como singularidade. Há unicidade na pathência, que pode ser comparada a outras, mas jamais perde sua característica individual, intuitivamente captada. E quando meditamos sôbre as nossas paixões já é a intelectualidade que se debruça sôbre o mais profundo de nossa alma.

* * *

A actividade heterogeneizante da razão, que é menor que a homogeneizadora, nos é revelada pela construção dos gêneros superiores, que crescem numa hierarquia de homogeneização até o conceito supremo de ser, que engloba a todos (tomado lògicamente).

Mas ser para a razão é conceito. Para a afectividade, ser é concreto, vivo, vivido. A razão capta-lhe notas intelectuais; a afectividade vive a sua eficiência e a sua eficácia.

A intelectualidade oferece oposições em suas funções, o que nunca devemos esquecer.

Há duas actividades do espírito (enquanto intelectualidade): a de identificação (racional) e a de diferenciação (predominantemente intuitiva).

Tais actividades são separadas abstractamente por nós, embora se concrecionem no acto de conhecer.

O conhecimento concreto é síntese de identificação + diferenciação. A definição lógico-formal reduz o definido a uma

identificação particularizada (diferença específica). Mas a unicidade do ôntico escapa ao formalismo; vai além, porque inclui o que não consta da definição.

Onticamente, só a afectividade capta. Racionalmente, êste homem é um homem,e podemos descrevê-lo. A intelectualidade descreve. Mas a intuição intelectual, como está enraizada na intuição sensível, e como esta é também raiz da intuição páthica, ambas têm, na afectividade, um ponto de identificação mais próximo que o da razão.

A razão descreve, mas a afectividade vive a singularidade.

Hegel mostrava essa diferença tão importante quando dizia:

"... A especulação exige, em sua mais alta síntese do consciente e do inconsciente, o aniquilamento da própria consciência; pois a razão mergulha exageradamente sua reflexão na identidade absoluta, o seu saber e inclusive ela mesma em seu próprio abismo. E, nessa noite da simples reflexão e da razão (*Verstand*) raciocinante, que é o meio dia da vida, ambas podem encontrar-se".

Essa identidade, que é conceitual, operatória, abstracta para a razão, é vivida pela afectividade.

Sem um aprofundado estudo desta, não é possível compreender o *homem*.

TEMA IV

ARTIGO 3

CARACTERES DO ESPÍRITO. MATERIALISMO E ESPIRITUALISMO

A Noologia diferencia-se da Psicologia pròpriamente dita, porque esta não ultrapassa o limite do que é controlável experimentalmente. O método da Noologia é outro que o método científico, porque procura realidades para as quais não podemos aplicar o método experimental das ciências, mas os métodos da filosofia. Não quer tal dizer que a Noologia não parta da experiência, mas através da análise dialéctica que alcança planos metafísicos, que a mera experiência científica não permite alcançar.

Pròpriamente se deve reconhecer, no entanto, que o psicólogo não pode evitar o emprêgo de métodos metafísicos, como se vê fàcilmente na actividade da psicologia em profundidade, como, por sua vez, o noólogo não pode evitar, e não o deve, a contribuição que a experiência oferece, afim de empreender análises noológicas.

Nas diversas classificações do que seja corpo, alma e espírito, já por nós analisadas, verifica-se, com clareza, o que se entende por *espírito*.

Podemos caracterizá-lo funcionalmente, por estas distinções:

1) capacidade de *reflexão*. Não é apenas capaz de experimentar sensações, mas delas tomar consciência, bem como de si mesmo. Podemos, portanto, salientar:
   a) consciência das sensações;
   b) consciência de si mesmo como receptor de sensações — pessoalidade.
2) *Racionalidade* — capacidade de perceber relações entre os dados da percepção, captar nexos, que também surgem no nexo do funcionamento da razão. Funcionamento da intelectualidade.
3) *Afectividade* — Capacidade afectiva, que alcança uma consciência da frônese e da captação simbólica do acontecer. Penetração mística, através dos símbolos até a comunhão com o simbolizado.
4) *Construção de conjunturas esquemáticas* — Oportunamente examinaremos esta capacidade do espírito humano de coordenar esquemas para empreender conhecimentos mais amplos.
5) A *liberdade* — Capacidade de afastar-se dos laços que o prendam à mera materialidade, à mera animalidade, podendo optar por valôres superiores, que é, em suma a *vontade*, faculdade de afirmar ou de tender aos valôres intelectualmente apreendidos. Não se deve confundir com o querer inconsciente, mero impulso, que é animal.

O princípio espiritual

O funcionamento do espírito não é um funcionar apenas animal, por isso surge à filosofia, em todos os tempos, uma pergunta que cabe à Noologia estudar e responder: há um princípio espiritual no homem, distinto do corpo?

Já analisamos na "Antropogênese" e em "O Homem perante o Infinito" como surgiu ao homem a idéia de alma. A problemática, que conseqüentemente se oferece aqui, é uma decorrência natural dessa colocação. À Psicologia pròpriamente não cabe responder a tal pergunta, sim à Noologia.

No pensamento tradicional das religiões e das filosofias, que aceitam um princípio espiritual, é êste considerado como de um ser mais sutil que o da matéria. Por isso, compreende-se que certos povos primitivos considerassem a sombra projectada pelos objectos, como a alma dos objectos, dada a incorporeidade que apresenta, enquanto outros a identificassem com o sôpro (*anima*, em latim, *psychê* em grego) enquanto outros com o sangue, etc.

Sendo um princípio realmente distinto do corpo, a alma não poderia decompor-se com êste, e deve sobreviver-lhe, sem que o conceito de imortalidade seja universal.

Assim, ao lado dos que aceitam a imortalidade da alma, desde que a consideram simples e, portanto, indecomponível, há os que aceitam a sobrevivência, não, porém, a imortalidade. Há também os que admitem que a alma, como forma imaterial, reincarna-se em outros corpos (como se vê em certas teorias da metempsicose, das reincarnações, etc.) até alcançar, pela purificação dos elementos heterogêneos, a simplicidade absoluta, que lhe assegure a imortalidade e a plenitude beatífica.

Em face da filosofia, sabemos que intuímos os factos, sem termos uma intuição sensível do espírito. Não o captamos como êle é, mas captamos manifestações, actos; sentimos sua presença, experimentamos sua actividade, numa intuição confusa. Sentimo-nos como um sujeito ante o objecto. Mas para precisar em que consiste o *espírito*, a filosofia precisa investigar, usando métodos filosófico-metafísicos.

No exame que façamos do ser humano, vemos que êste apresenta:

1) fenômenos fisiológicos;

2) fenômenos psicológicos.

Diversas posições podem ser tomadas:

1) que tais fenômenos correspondem a uma mesma realidade;

2) ou a realidades distinctas.

E, conseqüentemente, em qualquer das respostas dadas:

a) qual a origem dessa ou dessas realidades?

b) qual o destino que têm ou terão?

As respostas podem ser classificadas nas seguintes concepções:

1) há apenas um princípio: o material, e temos o *materialismo;*

2) há apenas um princípio: o espiritual, e temos o *imaterialismo, o espiritualismo absoluto* e algumas teorias *idealistas-absolutas;*

3) há um princípio espiritual e outro material: *espiritualismo cristão,* para exemplificar.

A concepção materialista já é suficientemente conhecida para que uma exposição não se possa fazer em linhas gerais.

O que caracteriza própriamente o materialismo é a negação de uma realidade imaterial, e a afirmação de uma única realidade material.

Alguns materialistas (marxistas) explicam a sua posição, que oferece certa variante, como o faz Haldane, quando diz:

"Quando digo que sou materialista, quero dizer que creio nas seguintes proposições:

1) Produzem-se acontecimentos que não são percebidos por nenhum espírito;

2) Houve acontecimentos não percebidos antes que haja um espírito. E creio também, apesar de não ser uma dedução lógica necessária das duas proposições precedentes, que:

3) Quando um homem morre, êle está completamente morto".

A doutrina materialista marxista aceita a anterioridade do mundo exterior ao espírito, ou como diz Lenine, anterioridade do objecto sôbre o sujeito. Êste é modelado por aquêle, um epifenômeno daquele. Neste caso, por afirmar a materialidade exclusiva do mundo, o espírito é explicado pelo funcionamento dessa mesma materialidade.

Não é o materialismo uma posição nova na filosofia. Conheceram-se outras semelhantes em tôdas as grandes culturas, como a dos *charvakas,* na Índia, e, na cultura grega, a posição de Epicuro, seguida por Lucrécio, a de Demócrito, e a dos estóicos.

A alma, para todos êles, era material.

"Nada se pode conceber de pròpriamente incorporal, a não ser o vácuo. E o vácuo não pode actuar nem sofrer; permite apenas ao corpo de se mover através dêle. Por conseguinte, dizer que a alma é incorpórea é uma tolice. Se ela o fôsse, ela não poderia nem actuar nem sofrer, o que vemos contudo com evidência." (Epicuro).

Demócrito distingue dois tipos de átomos. Uns mais subtis, que explicariam o funcionamento do espírito; e outros mais grosseiros, que formariam tìpicamente a matéria.

Mas, no materialismo antigo, o seu grande argumento é o seguinte: se a alma é incorpórea como pode actuar sôbre o corpo? Ora, como ela actua sôbre o corpo, ela é corpórea. Por outro lado, sendo o corpo corpóreo, como poderia actuar sôbre a alma, que é incorpórea?

Os argumentos materialistas prosseguem, na cultura ocidental, com algumas variantes apanhadas das ciências naturais.

Holbach, no século XVIII, dizia:

"Eu vos digo que não vejo minha alma, que não conheço e não sinto senão o meu corpo: que é o corpo que pensa e que julga, que sofre e que se alegra.

Com que direito os teólogos recusariam a seu Deus o poder de dar o esta matéria a faculdade de pensar? Ser-lhe-ia mais difícil criar combinações de matéria de onde resultasse o pensamento, que espíritos que pensam?"

O materialismo do século XIX, e ainda o do século XX, fundam-se, sobretudo, no que as ciências naturais oferecem.

O progresso que obteve a *fisiologia* do sistema nervoso levou a explicar os factos intelectuais e espirituais, como meras manifestações dêsse sistema.

A paleontologia mostra-nos o desenvolvimento do cérebro que acompanha o desenvolvimento da inteligência humana, bem como pode ser comparada a dos animais. Desta forma, os factos espirituais poderiam ser explicados pelas modificações que sofre a matéria em suas combinações, e nada mais.

No século passado dizia Maleschott: "O pensamento é um movimento da matéria". Vogt, para não lhe ficar atrás, teve esta frase que foi tão repetida pelos materialistas: "Há a mesma relação entre o pensamento e o cérebro, que há entre a bilis e o fígado, ou a que há entre a urina e os rins", e Feuerbach já concluia definitivamente: "É o fósforo que pensa em nós."

E Haeckel proclamava: "Consideramos a alma como um conceito colectivo que designa o conjunto das funções psíquicas do plasma."

Os estudos científicos vinham trazer contribuições novas a essas teses, e a facilitar aparentemente tais opiniões.

Mas os estudos do fim do século XIX, e dêste, iam obrigar a variantes que têm um grande interêsse para o filósofo. Com Mach, e Ostwald sobretudo, o princípio seria a *energia*, e a matéria e espírito seriam nada mais que duas formas da *energia*. Surgia o *energetismo*.

Bertrand Russel explica como é: "Tanto o espírito como a matéria são factos (feitos) de uma substância neutra, cujas leis causais, longe de ter a dualidade da psicologia, formam a base sôbre a qual se edificam, tanto a física como a psicologia".

Broussais, um médico de certo renome, dizia: "Não creio na alma porque nunca a encontrei na ponta do meu bisturi."

Temos aí uma manifestação do que é o materialismo vulgar. O materialismo daqueles que apenas crêem, e só, no que os seus sentidos captam, em suma, "filosofia de açougueiro", como a chamava Aristóteles.

Até agora, como se vê, o argumento oferecido é o mesmo dos antigos materialistas gregos: É inexplicável a acção do corpo sôbre o espírito, e a do espírito sôbre o corpo.

"Como uma coisa extensa, não pensante, poderia transmitir impressões a uma coisa pensante, não extensa, como a que representamos a alma, — como poderiam as impressões ser comunicadas dessa coisa à primeira — e, em suma, como poderia haver o que quer que seja de comum entre elas? — Eis o que não pôde ainda ser explicado por nenhuma filosofia, e eis o que não o será nunca." (David Straus "A Antiga e a nova lei", pág. 317).

Tais argumentos poderiam receber esta resposta provisória: o que é incompreensível é suficiente para negar a realidade da alma? Podem as dificuldades, por si sós, serem suficientes para negar algo? Negavam as dificuldades da baixa Idade Média a possibilidade do vôo humano? Negavam os telescópios antigos a existência de imensos mundos siderais, descobertos depois? Pode o desconhecimento ser argumento para afirmar a inexistência do desconhecido?

Ademais se é difícil ou impossível para os materialistas as relações entre o corpo e a alma, pode o materialismo explicar o pensamento ao compará-lo à bilis ou à uréia? Pode a idéia de movimento explicar o pensamento?

Biològicamente afirma-se que a diferença entre o homem e o animal, e a entre o animal e a planta são apenas diferenças de graus, argumento acariciado pelos materialistas. Se o homem tem uma alma, devem tê-la também os animais e as plantas.

Os espiritualistas respondem que a vida material (tanto das plantas como a dos animais) implica um princípio imaterial.

Mas há outros argumentos materialistas que vamos seriar e explicar, para uma crítica final.

Os estudos de psico-fisiologia permitem aos materialistas afirmar:

1) que a actividade psíquica é condicionada pela actividade orgânica. A endocrinologia, por exemplo, mostra-nos quanto influem sôbre os pensamentos e afeições o funcionamento das glândulas;

2) que o desenvolvimento mental nas espécies animais, depende do desenvolvimento relativo do cérebro, e igualmente o foi no homem;

3) que as lesões cerebrais implicam privação de certas funções mentais.

Não convém confundir causa com condição. O aparelho óptico é condição da visão, e não causa. A condição não é o verdadeiro agente da acção. O cérebro pode ser o órgão do pensamento, mas daí não se pode concluir que o cérebro pense.

E. D. Adrian, prêmio Nobel, e um dos grandes neurólogos do nosso século, em seu famoso livro "A base da sensação" à pág. 14, nos diz:

"... o problema da conexão entre o cérebro e o espírito é tão enigmático para o fisiólogo como para o filósofo. Talvez uma profunda revisão de nossos sistemas de conhecimento possa explicar como um esquema de impulsos nervosos pode causar um pensamento, ou demonstrar que ambos fenômenos são, na realidade, a mesma coisa contemplada de diferente ponto de vista. Se tal revisão se levar a cabo, só espero ser capaz de entendê-la."

Essa opinião humilde é corroborada mais adiante, depois das penosas e sérias experiências realizadas, que confirmam esta conclusão: alcança-se até um ponto no exame da sensação. Mas, depois, nada se sabe.

Outras experiências nos mostram que os mesmos factos orgânicos podem acompanhar factos psíquicos diferentes. Os ensaios sôbre as localizações cerebrais malograram. A ablação de lóbulos cerebrais, que correspondiam a certas funções, não as aniquila, mas apenas as reduz. Que o cérebro seja uma *condição* do pensamento, admitem-no os espiritualistas modernos, não, porém, que o pensamento seja um produto do cérebro. Que a cada pensamento haja modificações cerebrais, é tal facto verificado, mas sucede que as mesmas modificações podem dar-se para pensamentos diferentes.

O espiritualismo

Colocam-se os espiritualistas numa posição inversa. A Psicologia não pode ser reduzida à Fisiologia, e os factos fisiológicos, por si sós, não são suficientes para explicar os factos psicológicos.

O espiritualista afirma a espiritualidade da alma, cuja actividade, bem como sua existência, são independentes da matéria.

Cabe ao espiritualista responder a um conjunto de perguntas que desde logo se colocam:

1) Qual é a natureza dessa alma?

2) Quais as relações entre a alma e o corpo?

3) Qual a origem e o destino da alma?

Muitas têm sido as respostas a essas perguntas fundamentais. Sintetizaremos apenas as mais importantes.

1) A alma é uma substância espiritual, imaterial, incorpórea. Não apresenta as características dos corpos que se dão no complexo tempo-espacial, que são extensistas com a tridimensionalidade própria do espaço. A alma, incorpórea, não tem a tridimensionalidade do espaço, embora actue no tempo. Como é simples, não é decomponível; portanto não conhece a morte, que é decomposição. É imortal, conseqüentemente. Esta é a opinião dos espiritualistas em geral.

2) A alma é uma colecção de fenômenos e de sensações. Não tem ela materialidade, mas é apenas um relacionamento coordenado de funções psíquicas. Esta opinião, acusada por muitos de materialista, tomou o nome geral de fenomenismo, e foi defendida por Taine, que fazia questão de que não o chamassem de materialista, mas podemos encontrá-la já esboçada em Hume.

"Quando penetro mais ìntimamente no que se chama eu mesmo, caio sempre sôbre alguma percepção particular ou alguma outra, de calor ou de frio, de luz ou de obscuridade... Não posso, nunca, tomar a mim mesmo numa percepção, e pode-se dizer seguramente que eu não existo." (Hume).

Não alcançamos nosso eu senão através de seus actos. É um facto observável. Conclui pela inexistência do eu, pelo facto de não ser alcançado. Mas como concluir daí a sua inexistência?

3) A explicação escolástica. Para os escolásticos, a substância e os accidentes (o que acontece à substância), não são dois sêres, mas dois princípios de um mesmo ser.

Todo accidente, que pode surgir e pode desaparecer, supõe um *suppositum*, um suporte, o sujeito, uma realidade permanen-

te, na qual se produzem tais modificações. Como conceber a côr, o calor, sem corpos coloridos, quentes?

Os fenômenos psicológicos são apenas accidentes, pois são transitórios, mutáveis. Ora estou triste, ora alegre, etc. Há, conseqüentemente, uma substância sub-jacente a êsses fenômenos, a êsses accidentes psicológicos.

Nós captamos a únidade do nosso eu. A memória atribui ao mesmo *eu factos* passados. Sem essa permanência, como haver memorização de factos passados? Haveria, ao contrário, apenas factos actuais.

O accidente, como se viu na Ontologia, não é um ser com uma existência independente. Os accidentes dão-se *na* substância. O ser do accidente consiste em ser num ser (inesse). Também as relações, que são sêres assistenciais, implicam os seus suportes. Mas a substância não é um ser sem accidentes, pois à substância tudo quanto acontece é accidente.

A substância é essencial aos accidentes, mas êstes não o são de modo determinado à substância. Os factos psíquicos implicam portanto uma substância, que realiza actos psíquicos.

Essa alma é simples, imaterial. Se fôsse composta de partes, e portanto material, cada parte simples teria um conhecimento do todo. Teríamos então uma multiplicidade de almas, tenho cada uma um conhecimento próprio, o que é contrário à experiência que temos da unicidade do conhecimento. Ainda poderíamos observar que cada parte do princípio cognoscente conheceria uma parte do objecto, mas o próprio objecto não seria conhecido em seu conjunto, o que também é contrário aos factos.

A idéia de espiritualidade supõe a simplicidade, a imaterialidade.

Os estudos sôbre a memória mostram-nos que não se pode explicá-la como uma mera função do cérebro, como já o provaram tanto filósofos como fisiologistas.

A capacidade de construir idéias abstractas e gerais não se pode explicar apenas pelo que é singular. Uma imagem pode

ser uma cópia da matéria, mas como concluir que o seja uma idéia abstracta? A idéia de justiça, de bem, de perfeição são puramente intelectuais, e não dadas pela experiência.

Ora, há um axioma ontológico que nos diz que cada ser actua segundo o que é (*agere sequitur esse*). O espírito humano tem representações intelectuais, portanto é uma inteligência pura.

Se por meio do material o espírito realiza o imaterial, espiritual, é porque êle sem dúvida é espiritual. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, cada um recebe a acção que sofre segundo o que é. A fotografia de um triângulo, que o geômetra traça no papel, não é o pensamento sôbre o triângulo. Só o homem intui do concreto e do particular o abstracto e o geral. Só o homem tem intuições eidéticas.

Além do mais, o homem capta idéias normativas, o *ethos*, que estudaremos na "Ética". Elas não nascem da experiência sensível, afirmam os espiritualistas. A idéia do bem e do belo não surgem da nossa experiência, elas afirmam uma participação nossa em outro mundo que não êste, onde tais valôres se dão numa perfeição superior à que nós dêles temos.

A vontade mostra-nos uma actividade espiritual. P. Lamy analisa o exemplo do soldado que, na guerra, tem um membro infeccionado. Não há anestésicos. É preciso amputá-lo. Todo o seu corpo diz não. Mas sua vontade diz sim, e aceita a proposta do médico. Como explicar tal acto, quando todo organismo se rebela à dor que o ameaça?

Ante as relações entre o corpo e a alma, explica o espiritualista: o homem não é um puro espírito, êle é também corpo. É o espírito que anima êsse corpo, um princípio imaterial que o anima.

Mas como realidades tão heterogêneas podem agir uma sôbre a outra? Os idealistas absolutos, que negam a matéria, resolvem êste problema pela aceitação de um monismo espiritualista.

O paralelismo psico-fisiológico, que já estudamos na Psicologia, procura explicar, sem no entanto resolver, o problema da acção recíproca entre corpo e alma.

O problema coloca-se portanto dêste modo:

a) enquanto os idealistas não são capazes de explicar o problema da sensação, também não são os materialistas capazes de explicar o pensamento.

b) A aceitação de um dualismo não nos explica a acção recíproca.

Vejamos a resposta de Tomás de Aquino:

A alma é a forma do corpo. É a alma que dá ao corpo o ser, a vida, o sentimento, e é ao mesmo tempo o instrumento do pensamento. Ela pode actuar e existir independentemente da matéria. A alma não é uma forma como a dos sêres corpóreos, como a da flor, que precisa da matéria para existir. A alma é uma forma subsistente, e pode subsistir sem a matéria.

Qual a origem e o destino da alma? A esta pergunta são dadas, pelos espiritualistas, as seguintes respostas principais:

Pondo-se de lado as opiniões evolucionistas, que não são aceitas por todos os espiritualistas, senão sob certo aspecto, a opinião predominante, no Ocidente, é a criacionista.

Os evolucionistas, quando são espiritualistas, dizem que Deus actua por causas primeiras e causas segundas (e aqui aproveitam o raciocínio tomista). Se o homem é portador de uma alma, é porque Deus providenciou (*pro-videre,* viu com antecedência) ordenou o mundo de tal modo que se dessem tais ou quais conseqüências para que ela surgisse. A evolução processou-se pela conjunção de causas segundas favoráveis, que actuando como predisponentes, permitiram a emergência da alma, que nos animais é simplesmente vegetativa ou animal, mas que, no homem, é racional.

Esta posição realiza um compromisso entre o evolucionismo e o espiritualismo, e empresta à matéria uma virtualidade espiritual. No entanto, poderiam argumentar os defensores de tais idéias que não se empresta à matéria essa virtualidade, enquanto matéria. O material é um modo de ser, como o espiritual é um modo de ser. O ser que as antecede em dignidade e poder é que se actualiza como espiritual, quando um conjunto de con-

dições favoráveis permitiram que a matéria fôsse receptáculo de outro ser, o espiritual, que não é um desenvolvimento daquela enquanto tal, mas do ser, que a antecede.

O ser animal, graças à providência divina, alcançou um estado em que podia receber a alma, isto é, ter funcções espirituais, afirmam os evolucionistas espiritualistas, ou a receber uma alma, afirmam os criacionistas, que admitem a evolução, que é um ponto intermédio entre os primeiros e os criacionistas puros.

Uma pergunta impõe-se aos criacionistas puros, que não admitem nenhuma procedência da animalidade: por que Deus preferiu a forma animal, aparentada aos primatas, e não outra para ser receptáculo de uma forma espiritual? Não deveria corresponder fisiològicamente ao psicológico?

Outras perguntas se impõem: ou a alma vem dos pais, ou foi criada por Deus? E quando surge a alma da criança? Se ela preexistia, onde estava? Num animal, numa coisa, ou pairava em um mundo imaterial à espera da sua informação material?

A Igreja quanto à passagem bíblica que diz: "E Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus. Fê-lo do barro, e insuflou-lhe nas narinas um sôpro de vida e o homem tornou-se um ser vivo" (II, 17), dá liberdade às investigações dos filósofos católicos. Reconhece que êste texto não pode ser tomado ao pé da letra. A Encíclica "*Divino afflante Spirito*" permite que se considere essa passagem como uma exposição popular (exotérica), afim de ser melhor compreendida pelo homem do povo.

Fabre d'Olivet, traduzindo o texto hebraico, de cuja língua foi êle um restaurador, traduz dêste modo: "E IHOAH, a Deidade Criadora, modelou a substância de Adão, o homem, com a sublimação das partes mais subtis dos elementos adâmicos, e soprou-lhe na inteligência uma essência exaltada de vidas; e Adão tornou-se uma semelhança da Alma Universal."

Às perguntas que acima alinhamos, os espiritualistas afirmam preferentemente qua a alma veio de Deus. Outros, porém,

admitem que seja transmitida pelos pais, o que explicaria o pecado original, que é transmitido dêste modo, por geração.

Admitem outros que a alma animal é transmitida por geração. Mas o espírito não o é. Se se admite essa explicação, como surgiriam as funções espirituais? É esta dificuldade que leva a construir a idéia de espírito, que agora se torna clara.

Quanto ao seu destino, afirmam os espiritualistas a imortalidade da alma, por ser imaterial e espiritual, a qual não sofre a disassociação dos elementos, pois é simples. Desligada do corpo, não pode sofrer o destino do corpo.

Tôdas essas idéias, que já foram expostas no texto dos livros anteriores, passarão a ser motivo de análises noológicas em "O Problema da Alma".

ARTIGO 4

DIALÉCTICA NOOLÓGICA

Em face das razões apresentadas até aqui, por materialistas e imaterialistas (idealistas absolutos), e espiritualistas, o problema pode ser delineado da seguinte maneira:

A diferenciação entre corpo, alma e espírito é clara, e ante essa tríada, assim se colocam as diversas teorias:

1) que a alma e espírito são manifestações do corpo (materialismo);
2) que o corpo e alma não são materiais, mas manifestações do espírito (idealistas absolutos, e com pequenas variantes, não fundamentais, os imaterialistas);
3) que o corpo é material, mas alma e espírito são imateriais, incorpóreos e espirituais (espiritualistas, em geral);
4) que o corpo é material, mas a alma é vegetativa ou animal, forma incorpórea, que informa os sêres, transmissível por geração, mas o espírito é absolutamente imaterial, e é exclusividade do homem entre os sêres vivos (espiritualistas específicos);
5) que corpo e alma, conhecem evolução, e o espírito, que é imaterial e espiritual, só toma o corpo, quando êste está apto a recebê-lo, através de uma evolução (espiritualistas evolucionistas);

7) que corpo e alma conhecem uma evolução, mas também o espírito, que, por despojamento (ascese) da materialidade e do meramente vital, afasta de si o impuro, o imperfeito e alcança, através de vidas, de longas experiências, a plenitude de si mesmo, que é a beatitude final (espiritualismo reincarnacionista, ou ainda, com variantes, espiritualistas que aceitam a *metempsicose*. Encontramos essa concepção entre os hindus, e, no Ocidente, em algumas platônicos, neo-pitagóricos, etc.).

Dispensando as diferenças que têm tôdas essas teorias, nas suas diversas manifestações, podemos assim sintetizar a posição fundamental em que elas se classificam.

Se bem nos recordamos dos argumentos principais expostos, vemos o seguinte:

Enquanto os materialistas encontram maior facilidade para explicar a sensação, não a encontram aí os espiritualistas em geral; e enquanto êstes têm facilidade de explicar o pensamento, não a têm aquêles.

Verifica-se, fàcilmente, que tanto materialistas como espiritualistas encontram a seu favor, fundados no concreto, aspectos que servem de ponto de apôio às suas teses. Vimos ainda que as tentativas de conciliação foram apenas compromissos, e não pròpriamente soluções. O problema coloca-se de qualquer forma gritante e exigente ante a ciência e a filosofia, sem que se tenha encontrado uma solução que satisfaça plenamente, ou que reuna, numa positividade global, o que há de concreto em tôdas as posições.

Vamos, agora, através de uma análise, tentar esclarecer tão debatido problema, embora a solução que a filosofia concreta dá só o possamos fazer no "Problema da Alma", dada a complexidade do assunto, e a exigência de solução de outros pontos, cujo esclarecimento é imprescindível para que se obtenha uma solução geral.

Contudo, é possível esclarecer alguns pontos, nos quais, julgamos estar a aporia que surge, tanto para uns como para outros.

Em primeiro lugar, tanto a posição materialista como a espiritualista partem de conceitos sôbre a matéria e o espírito que necessitam ser esclarecidos.

O que se entende por matéria? O que se entende por espírito? E, finalmente, o que entendem os materialistas que é espírito e os espiritualistas que é matéria?

Se, usando o nosso método dos indícios, procuramos o que indicia a afirmação de uns e outros, sôbre o que é matéria e o que é espírito, cremos que muito já se consegue esclarecer dessa longa polêmica.

Como surgiu ao homem o conceito de matéria? Como surgiu ao homem o conceito de espírito?

Não seria difícil, usando da decadialéctica, encontrar a gênese dêsses conceitos, ou dêsses esquemas abstractos. Encontrando-os, é fácil discutir a sua existência real.

Ora, uma análise empreendida dêsse modo, seguindo os métodos que expusemos em "Decadialéctica", daria resultados como êstes:

O esquema de matéria, como o de espírito fundam-se na realidade constituída pela cooperação dos factôres de emergência e de predisponência, que a razão, posteriormente, por meios operatórios, coordenou num esquema abstracto, despojado de tôda facticidade.

O nosso conceito comum de matéria não se adeqüa perfeitamente a essa forma de tensão que chamamos "matéria", como a concebe a ciência moderna.

A ciência ainda não sabe o que é matéria. E o conceito por nós formado, o foi macrofìsicamente estructurado, segundo os nossos esquemas, que se adeqüam ao macrofísico, ou melhor ainda, ao esquema que construímos do macrofísico.

Desta forma, o que sabemos é que o que consideramos matéria, como nos mostra a ciência, não tem a consistência que julgávamos até então. A matéria é um modo de ser tensional, que nos pode ser explicada como um ser assistencial, um produto de relacionamentos complexos, como nos revela a física.

A idéia de energia, que poderia salvar-nos do problema, como pensaram os energetistas, também nada explica, porque a energia é também assistencial, produto de relações dos componentes tensionais, que, por sua vez, também são assistenciais, pois são resultados de relações.

Cairíamos, aqui, numa posição relativa, como a que parece predominar na física. Mas cometeríamos um êrro, se nela permanecêssemos, depois dos estudos que realizamos na "Ontologia".

Se já sabemos que o ser da relação é assistencial, é êle o produto de sistências ante outras; tôda relação implica têrmos que a componham. Podem tais têrmos serem, por sua vez, produtos de relações, mas há de haver algo que o não seja, e dê nascimento, surgimento a tais relações.

Quer queiram quer não, tanto materialistas como espiritualistas, vêem-se, de qualquer forma, forçados, se levarem avante seus raciocínios, a concluírem que há um ser (pouco importa o nome com o qual baptisem), que é o princípio de tudo, ou melhor, de onde tudo principia. E êsse ser, ante os estudos actuais da ciência, não pode ser, em sua principialidade, nem matéria, nem energia, nem muito menos qualquer manifestação das que conhecemos. Poderia, neste caso, saltar-nos à frente um espiritualista e dizer: êle é espiritual, pois o que é matéria é apenas um modo de ser do ser. E êsse ser, na sua primordialidade, não é matéria, mas esta surge dêle, pois esta é relacionamento, produto de relacionamento, que o implica como princípio e fim de tudo.

Colocado o problema dêste modo, materialistas e espiritualistas teriam um ponto de encontro, pois têm de admitir que êsse princípio é um poder que pode ser isto e aquilo, mas que não é apenas isto ou aquilo. E pode ser isto e aquilo, porque está aqui para afirmar simbòlicamente a presença dêsse grande simbolizado, que é o ser, sustentáculo de tudo.

Antes de prosseguir impõe-se um pequeno parêntese para exposição do que chamamos a "teoria da inserção", a qual nos auxiliará a uma análise mais completa do tema ora abordado.

Tôdas as idéias ou teorias, construídas ou formuladas com certo rigor lógico, representam aspectos gerais ou parciais, que a consciência humana traça do conjunto compreensível do mundo, isto é, estão *insertas* nesse conjunto inteligível.

Tôda teoria, portanto, bem como qualquer opinião, oferece um indício dessa inserção, ou indicia essa inserção.

Tornar inteligível o transcendente não é inexplicável como parece a muitos.

A tese do *transcendente inteligível* afirma que é possível assimilá-lo através de esquemas intelectuais.

O que surge actualmente aos nossos esquemas revela que não estava como presença actual para nós. Esta nos parece sempre condicionada. A condicionalidade é relativa a nós, pròpriamente. Compreendemos que o que captamos como presença actual dependa de nossos esquemas. E como êsses apenas permitem uma assimilação parcial, já sabemos, portanto, quando conhecemos, que o que desconhecemos tem outra presença, que não é a nossa.

Ao conhecer, podemos saber que desconhecemos, mas ao saber que desconhecemos já temos um conhecimento. E pelo que conhecemos, no primeiro caso, podemos construir um método de conhecer o que desconhecemos.

O que não tem presença actual para nós não pode ser um puro nada, pois, do contrário, como sendo nada, teria a eficacidade de ser uma presença actual depois? Logo o que se nos escapa ao conhecimento, o que desconhecemos, é um modo de ser diferente do modo de ser do que nos é objectivável através da assimilação, por meio dos nossos esquemas.

E êsse desconhecido alcança, assim, a uma objectividade que não é fìsicamente presente, mas idealmente presente.

O desconhecido, ainda potencial, tem um ser, porque tem a eficacidade de ser actual presente para nós.

Portanto, embora nos pareça mera potência, esta implica uma actualidade, que é diferente da nossa actualidade; inversa à nossa. É o que chamamos *potensão*. A potensão tem em si a

actualidade da potência e a potência da actualidade, e nos aparece através da hibridez de acto e potência. E tal se dá porque imersos no tempo, e trabalhando intuitivamente no tempo, nosso conhecimento segue a sucessão do acontecer.

O transcendente inteligível, portanto, é essa potensão, cuja subsistência tem que estar na eficacidade do acto, pois, do contrário, como teria eficacidade para ser actual para nós, ou ser existencialmente actual.

Ser indeterminado para Hegel, potência para Aristóteles, etc., é sempre um ser inteligível, porque não repugna em nada aos nossos esquemas, e êstes, graças a uma nova combinação esquemática, permitem demonstrar a tese que antes oferecemos.

O transcendente é portanto inteligível. (1)

Precisamos estudar os meios e caminhos para alcançá-los, sobretudo aquêle nexo que nos permita invadir o que nos transcende, sem o preigo de cairmos em meras abstracções. E êsse método é o da decadialéctica.

Na verdade, podemos conhecer o que não conhecemos, por inversão. Desde que conhecemos segundo esta norma, o que desconhecemos nos é apontado ao inverso. Os factos que surgem existencialmente são sempre símbolos do que transcende a nossa experiência, mas o que acontece é mais que um apontar, é também uma sólida garantia do que é potencial.

E tudo isso nos demonstra, sem uma actualidade objectiva, mas através de uma actualidade obtida por combinações esquemáticas, que há a presença transcendente de algo mais, que se torna, assim, inteligível.

Ao alcançarmos esta situação, tornamos, conseqüentemente, sólida e segura a investigação metafísica, que, por ser transfísica, é um meio de penetrarmos no transcendente inteligível.

Conseqüentemente, o que podemos estabelecer é que se quisermos explicar os factos espirituais em têrmos materiais, caímos numa explicação que se poderia sintetizar assim:

---

(1) Em "Filosofia Concreta" provamos por outros caminhos, que todo ser é inteligível, pois só o nada é ininteligível.

Explicaríamos um modo de ser potencial, cujo processo é específico, por outro modo de ser potensional, que também tem um processo específico.

A matéria é uma forma tensional, que tem uma esquema concreto, que cabe à ciência explicar aritmològicamente (no bom sentido pitagórico). O espiritual em nós é outro modo tensional de ser que também necessita explicação.

A matéria não explica o nosso espírito nem o nosso espírito a matéria. Ambos são modos de ser, símbolos de um simbolizado transcendente a êles, que os pode realizar.

A matéria caracteriza-se pela predominância da potência sôbre o acto, pois não poderia ser mera potência. O espírito é forma, é acto, mas também é actuado pela matéria, como o acabam por reconhecer os próprios escolásticos.

Há entre matéria e o que chamamos espírito uma analogia; portanto, um ponto de identificação no ser.

Que nos revelam ambos? Revelam que a lei de alternância é mais profunda do que se pensa, e penetra até às portas da primordialidade do ser.

Lembremo-nos de Tomás de Aquino ao explicar a criação, aceitando a contemporaneidade da *forma e da matéria, ab aeterno* criadas pelo Ser Supremo. (1)

A idéia da potensão implica-as, ambas, como o funcionamento dual da própria potensão, que é identicamente inversa em seus vectores. A forma é o outro lado potensional da matéria, como bem o sentiam os chineses em sua idéia do *h'u*, com a polaridade contemporânea e coeterna de Yang e Yin; os hindus, em sua fase védica, nos símbolos de Varuna e Mitra; os egípcios, nos símbolos dos deuses Osiris e Isis.

É êste inegàvelmente o problema maior da filosofia. Resolvido, tudo o mais decorre com singeleza e clareza. Mas como resolvê-lo partindo de afirmações a priori? Poderemos partir

(1) Êste dualismo é da criatura e não do Criador, e a sua demonstração apodíctica é feita em "Filosofia Concreta".

do a posteriori, poderemos seguindo o curso do nosso existir, alcançar um meio de penetrarmos no mistério dêsse primeiro acto que criou o ACTIVO-passivo e o PASSIVO-activo, que compõem-se no símbolo do quaternário, que surgem em tôdas as grandes religiões do mundo? E nos levará a descobrirmos o que ainda transcende o quaternário, que seria Deus, o criador supremo de tôdas as coisas, pois é a causa primeira de que forma e matéria seriam causas segundas, de que todo o quaternário seria, em suma, causa segunda?

Como já vimos na "Cosmologia", não se deve confundir o conceito de matéria sensível da *doxa*, da opinião comum, da nossa experiência sensível, com o conceito clássico de matéria para a filosofia. Para esta, matéria é o *de que* as coisas são feitas. As paredes são a matéria da casa, mas os tijolos são a matéria da parede; e o barro, a matéria do tijolo.

A forma é o que a coisa é, o *pelo qual* (*quo*) a coisa é isto e não aquilo, enquanto a matéria o *de que* a coisa é feita.

Ora, para a Física pre-relativista, matéria era a matéria sensível. Para a Física relativista e a post-relativista, o esquema vulgar de matéria desaparece, para ser substituído por um esquema de relações. A matéria perde a sua consistência íntima, para ser apenas um modo de ser.

Na verdade, para a Física, levada até às últimas conseqüências, está excluído o conceito de matéria. Ela pode aceitar, quando muito, que há um modo de ser ao qual chamamos *matéria*, mas nada pode dizer em definitivo sôbre o tema, senão que a corporeidade, que parece ser intrínseca da matéria, não é algo primordial, pois há outras dimensões que ultrapassam ao campo da tridimensionalidade dos corpos, sem deixar de pertencerem a alguma substância, que não é, porém, o que se considerava até aqui como matéria.

A física não pode dar a última palavra sôbre tal tema, pois êste escapa ao campo de sua acção e estudo, por ingressar no da filosofia, e exigir outros métodos que não os meramente experimentais, jungidos apenas ao campo da corporeidade, do tri-

dimensional. E é esta a razão porque a física moderna tem de lançar mão da matemática, e reduzir a sinais matemáticos, com conteúdos não sensíveis, o que já sabe sôbre a intrinsicidade do ser, que é fonte do que vulgarmente se chama matéria. (1)

O materialismo, fundado nesse conceito vulgar e ingênuo de matéria, é hoje uma excrescência para o pensamento filosófico e científico.

Se a matéria é um coprincípio passivo dos sêres, não pode ser ela ontològicamente a primeira fonte, e origem de todos os sêres, pois inerte, como poderia sair de sua inércia, sem um poder que a pusesse em movimento? E aqui está a grande aporia de tôdas as concepções materialistas: a necessidade de aceitar o *clinamem*, o piparote de um súbito poder, *que vem do nada*, e que põe tudo em movimnto.

No materialismo é que realmente o nada passa a ser criador, pois quem deu o piparote? Quem provocou o clinamem, a inclinação dos átomos para que entrassem em turbilhão?

Não vindo da inércia da matéria, viria de onde?

E se a matéria fôsse activa, tivesse em si o poder de mover-se, fôsse autônoma? Mas se a matéria o fôsse, nela haveria dois princípios, um activo e outro passivo, um que põe em movimento, e outro que é movido. E o primeiro, necessàriamente seria anterior ao segundo, porque o acto não poderia vir da potência, e sim esta do acto, o que levaria a um ser primordial, acto puro, homogêneo e perfeito, que poria tudo em movimento. O princípio passivo seria, portanto, ou coeterno ou posterior ao primeiro. Mas o primeiro seria axiològica e ontològicamente superior ao princípio passivo.

Estaríamos imersos, neste caso, nas aporias do dualismo, e o problema não estaria resolvido. A posição materialista, em face da filosofia, malogra, e malogra conseqüentemente também quando pretende explicar o espírito humano como mero epife-

---

(1) Em "Filosofia Concreta", que é uma obra de axiomática, apresentamos, fundados em demonstrações apodícticas, o se pode entender, sem apelos a contradicções, o que seja matéria.

nômeno, como mera manifestação material, tendo necessàriamente que aceitar um acto primordial, que o ponha em acção, o que o coloca, decididamente, no problema da alma, quer queira quer não, pois não é possível explicar o superior pelo inferior, o mais pelo menos, sem aceitar uma criação, não só do nada, isto é, vindo de algo que era nada anteriormente, ou não existia, como é a tese criacionista, mas algo feito *de* nada, composto *de* nada, pois o superior não estando *já* no inferior, viria do nada e consistiria *de* nada, o qual, sùbitamente, se tornou ser, o que é um dos mais tremendos absurdos que a inteligência humana, num estado de vacilação, poderia construir.

TEMA V

ARTIGO 1

FUNCIONAMENTO NOOLÓGICO

Nos estudos já realizados, verificamos que o nosso psiquismo, com suas raízes na sensibilidade, funciona polarizando-se na intelectualidade e na afectividade.

Mas, a afectividade, essa parte tão pouco estudada e analisada do nosso espírito, cuja importância e significado os psicólogos nem sempre captam, exige que nos debrucemos sôbre o seu estudo.

Seria impossível fazer uma síntese das diversas opiniões que os psicólogos externaram quanto aos estudos realizados sôbre a afectividade. Vamos cingir-nos apenas a algumas das mais importantes, para que possamos, afinal, mostrar o seu funcionamento, que nos levará, daí, fundado no que já estudamos, compreender o nosso espírito, e auxiliar a responder sôbre outros pontos, algumas das perguntas dos artigos anteriores, e sobretudo suas dúvidas.

Geralmente a afectividade e a sensibilidade são confundidas. Já salientamos que, na sensibilidade, há a topicidade do que é objectivo em face do cognoscente. Há uma dor aqui, ali. Mas, assim como a intuição intelectual serve de ponte de ligação entre a sensibilidade e a intelectualidade, os estados de agradabilidade e de desagradabilidade são afectivos. O prazer e o desprazer, quando tópicos, são da sensibilidade. Mas quando

perdem a topicidade, para se darem difusos pelo ser humano, tornam-se afectivos, e são raízes da afectividade no seu aprofundar na sensibilidade, que é o arcabouço comum da vida noética.

A lei da alternância, que é simbolizada através de todos os dualismos opostos da existência, tornou-se possível de ser captada através das análises empreendidas. Esta oposição dinâmica do existir é demasiadamente patente para que a neguemos, ou dela duvidemos. Êsse antagonismo é essencial de tôda fenomenalidade, pois nenhum fenômeno pode ser compreendido nem explicado sem o que não é êle, o que a êle se opõe, mas que coopera para que surja.

Os factos afectivos, no entanto, escapam a uma análise comum, pois apresentam diferenças tão profundas, que exigem penetremos mais sèriamente em seu estudo.

As teorias, que se propõem para explicá-la, permanecem apenas na interpretação das funções psicológicas, nas quais a afectividade, súbita e inesperadamente, surge, embora interpretem-na como mera epifenomenalidade, existência accidental; para uns utilitária; para outros, não.

A afectividade acompanha a presença do conflito entre os antagonismos interiores em todo acto do conhecimento. Não há um instante dêsse conflito, que se dê tanto no acto intelectual, intuitivo ou operatório, como no acto puramente sensível, sem que a afectividade esteja presente, muito embora, sua intensidade seja tão pequena que não a actualize a nossa consciência. Mas, note-se, essa consciência, quando se dá, é apenas a de um estado.

A afectividade em si mesma transcende o conflito. Êste apenas a revela. No conflito, um dos têrmos do antagonismo é actualizado, enquanto o outro é virtualizado, como se dá no conhecimento racional, em que o esquema, pela assimilação, é actualizado, enquanto o objecto é virtualizado.

A afectividade, não compreendida assim, levou às teorias já conhecidas que a reduzem à epifenomenalidade, atribuindo-a ao corpo, à matéria, como nas concepções mecânicas da

vida, ou à alma, ou à matéria organizada, como nas concepções teleológicas da vida, vitalismo, etc.

Janet, com grande intuição, via na afectividade "a expressão do que se passa na alma favorecida ou obstaculizada em suas aspirações" ou "o reflexo do que se passa nas vísceras. Mas sempre apenas uma imagem"... Mas Janet acaba, afinal, por cair na mesma explicação singela, quando vê no sentimento "apenas uma modificação do conjunto da conduta".

Desta forma, acaba por negar-lhe uma natureza própria, transformando-a apenas numa "modificação" da vida psicológica. A numenalidade da afectividade é negada, e por todos reduzida afinal à mera epifenomenalidade, desvalorizada a um papel meramente passivo (má interpretação do têrmo *Pathos*, que encontramos na formação dos esquemas fáusticos de actividade e passividade).

Carácter da passividade

A potência, por exemplo, acentuadamente transformada em mera passividade, como no conceito de matéria, na filosofia clássica, leva a situações insuplantáveis.

Perdendo o seu caráter dinâmico, esquecem que a capacidade de receber é uma actividade inversa, como acabará por compreender a física nos estudos sôbre a matéria. O equilíbrio, que afinal se há de adquirir, será o de reconhecer que o que é activo, é apenas um vector da potensão que actua, por compensação, com o vector activo inverso, que, por excesso abstractivo, tornou-se para a filosofia em passividade absoluta, e se reduziu a nada.

Êste parêntese torna-se necessário, pois ao examinarmos a obra aristotélica, verificamos que, por vêzes, o peripatético se viu forçado a atribuir à matéria uma actividade, como, posteriormente, teve de conceder Tomás de Aquino, enquanto que, nos escotistas, vamos encontrar uma aceitação plena da positividade da matéria, pois reduzida apenas ao passivo ela se desvanece em nada.

Inegàvelmente entre os actuais estudiosos da afectividade é Stéphane Lupasco o que mais profundamente a captou. Muitas vêzes nos temos referido a êsse homem de uma genialidade extraordinária, mas infelizmente incompreendido dos seus contemporâneos. Lupasco é totalmente desprezado pelos actuais estudiosos da filosofia, e isso se deve, como já temos assinalado, à grande obscuridade do seu pensamento. Mas é preciso que nos lembremos que há coisas simples que são expressadas com obscuridade, há coisas obscuras que permitem expressão simples, mas há obscuridades que só com obscuridades se pode expressar (como já nos mostrava Hegel). O pensamento de Lupasco é profundo demais para uma apreciação rápida de sua obra, e essa a razão por que muitos, afanosos e inquietos de ler outros trabalhos, não podem devotar-se a uma análise demorada que seus livros exigem e merecem.

No entanto, no que se refere à afectividade, devido à raiz que esta tem na sensibilidade, não a captou em sua numenalidade, pois confundindo-a com aquela, dá topicidade aos conflitos que a apontam, dando à afectividade um carácter tópico que ela não tem. Ela é atópica.

Quando diz "a afectividade chamada física é ela ainda uma dor ou um prazer, sempre acompanhados pela representação ou pela percepção do órgão, da parte do corpo, sede da presença afectiva", empresta-lhe uma topicidade que não tem, pois o conflito gerador da dor ou do prazer, se localizado, localiza apenas o que é sensibilidade. A dor está aqui ou ali, porque a *sentimos* aqui ou ali, mas a mágoa que ela nos causa, não tem essa topicidade, porque ela é nós mesmos. Quando uma dor cresce, a ponto de difundir-se pelo corpo todo, e nos deixa no estado afectivo de profundo pesar, de sofrimento, não é a dor tòpicamente considerada que o gera, mas apenas o aponta.

A afectividade tem uma emergência mais profunda para a qual os conflitos da sensibilidade actuam como predisponentes. Êles não a geram, não a criam, mas dão-lhe vazão para externar-se dêste ou daquele modo.

A afectividade tem raízes na sensibilidade, mas sua copa elevada a ultrapassa, transcende-a. A sensibilidade aponta-a, revela-a; não a gera.

E se provarmos a justeza dessas nossas afirmações, teríamos, então, aqui um ponto que transcende ao físico, ao corpóreo, ao somático, que colocar-nos-ia plenamente em face do mais profundo, da numenalidade do espírito humano, oferecendo-nos uma prova consistente da subsistência do espírito, meta desejada por todos os espiritualistas.

E como êste tema noológico é de uma importância magna, precisamos palmilhar êste terreno com tal cautela, que deve o leitor compreender que todo o excesso aqui de precisão é imposto pela magnitude do próprio tema, e sobretudo por não dispormos, neste trabalho, senão de parcos elementos que nos ajudem, devido à total incompreensão que se observa neste sector.

Numenalidade da afectividade

Se encontrarmos um estado de afectividade pura, liberta de tôda representação lógica, de tôda topicidade, que seja pelo espaço de um raio, teremos alcançado um ponto importantíssimo.

Empreendamos esta busca.

Para tôdas as espécies de vitalismo, em todos os tempos, a dor foi sempre vista como procedente, determinada, condicionada sempre pelo antagonismo. Estabelecer a transcendência da afectividade, ante a dor ou o prazer, é o que nos interessa no momento.

Podemos distinguir duas concepções sôbre a afectividade: a afectividade considerada como uma recompensa boa ou má (Aristóteles, etc.) e a que a considera como sinal, como um estado de consciência utilitária (Spencer, Mill, Darwin e os evolucionistas, fisiologistas em geral, etc.).

Refuta Lupasco a primeira, salientando a acção que obtém êxito por uma satisfação mecânica, como o automatismo, vazia de afectividade.

Aristóteles considerava a afectividade como algo que se ajuntava ao acto, como conseqüência de um conflito.

Na verdade, a afectividade (e até a sensibilidade) acompanha a acção. Mas é preciso aqui esclarecer que a sensibilidade não é apenas a pura sensação, que é a maneira mecânica como freqüentemente é apresentada. A sensibilidade não se desliga do afectivo do qual o homem toma consciência ou não. Dessa maneira, o próprio acto sensível, que acompanha o conflito, é algo que o transcende, como ainda veremos.

A segunda concepção decorre pràticamente da primeira, pois considera que a actividade contrariada ou facilitada, num sentido utilitário, revelá-la-ia. No entanto, teríamos de mostrar que há um sentir forte de conflitos fúteis e um sentir quase nulo de acções, onde o conflito é maior, como na tuberculose, em que há um vago sentir. Há prazeres nocivos. No tocante à sensibilidade, a biologia não está em condições de estabelecer o sentido utilitário ou até o pragmático da vida.

A afectividade (e em grande parte a sensibilidade) como ainda veremos, não é uma consciência passiva do que se passa no corpo ou do que se passa no espírito.

Tôdas essas teorias, na verdade, apenas nos querem dizer quando aparecem ou quando desaparecem a sensibilidade e a afectividade. Não qual é a natureza delas.

E como pode um conflito fazer surgir a afectividade e a sensibilidade, quando os têrmos do conflito não são componentes dela? Se a afectividade e até a sensibilidade transcendem os têrmos em conflito, como êstes podem fazê-las surgir?

Tais perguntas não mereceram respostas dos psicólogos, porque êles, colocados nos pontos de vista comuns, não poderiam formulá-las, nem muito menos respondê-las.

Para os psicólogos, que se apoiam nas teorias fisiológicas, e que reduzem o facto psicológico ao facto fisiológico, a afectividade e a sensibilidade são fàcilmente "explicáveis", tomando-as apenas como manifestações fisiológicas.

Para distinguir a dor física, tópica, da dor moral atópica (afectiva), genuinamente páthica, tais psicólogos, na ausência de órgãos receptores, não revelados pela fisiologia, usam êste processo explicativo: tôda dor, que é tópica, que é mais ou menos difusa, vaga, torna-se aproximada à dor moral, como o prazer tópico ao prazer moral (afectivo), também o agradável ou o desagradável.

Mas, na afectividade, não encontramos essa eqüivalência. Entre uma dor de dente e uma mágoa moral, que semelhança há?

"A dor física é localizada num lugar preciso, e pode durar algum tempo. Uma sensação, que seja acompanhada de prazer, é de uma extrema brevidade, surge, diz Lupasco, de uma sensação de liberação, de fuga da dor e parece dissolver-se através de todo o corpo, para aí desaparecer logo. Tem-se considerado a sensação de prazer como ligada a uma excitação média, nem muito fraca para não ser sentida, nem muito forte para se transformar em dor. E isso nos parece bastante exacto. Mas parece, daí, que uma tal excitação média possa fornecer êsse estado agradável, sem passar por um estado desagradável, senão de dor; ao explicar qualquer órgão dos sentidos, num grau suficientemente forte, porém, sem bastante intensidade, provocar-se-ia o prazer. E tal nos parece falso. Tôda sensação de prazer é de início precedida por uma sensação desagradável, e o prazer vem da inibição dessa intensidade excessiva, que esboça ou oferece a dor. Cita-se a coceira, o riso, o prazer sexual como exemplos de sensações agradáveis, condicionadas por excitações médias. É observar muito superficialmente o fenômeno. Na coceira, há sempre eliminação de um mal estar, provocado voluntàriamente ou não; há, ao mesmo tempo, o agradável e o desagradável, e provém aquêle de uma espécie de rejeição contínua dêste; e quando esta operação não é mais possível, a excitação, aumentando em intensidade, a coceira se transforma em suplício. O próprio riso é uma descarga. Quanto ao prazer sexual, uma verdadeira dor precede-o; pode dizer-se, quanto a isto, que tôda cópula é uma sucessão de dores vencidas, até o espasmo último, em que é certamente uma violenta dor, nìtidamente localizada, que precede

à sensação intensa de prazer, resultante precisamente de uma violenta rejeição dessa dor, do que a condiciona. A gênese do prazer não é a de uma partida de excitação fraca, que deixa indiferente, para uma excitação mais intensa que provoca o agradável, mas a de uma excitação que deixa indiferente a uma excitação dolorosa, mais ou menos nítida, mais ou menos intensa, e desta à sua eliminação, acompanhando-se de prazer, para reencontrar o estado de vazio afectivo" (em sentido de sensibilidade para Lupasco). No prazer conseqüente à satisfação de uma necessidade, como a sêde por exemplo, mesmo que êsse prazer não seja precedido por uma sensação dolorosa de sêde, esta é provocada imediatamente quando os órgãos são postos em contacto com o líquido destinado a satisfazer essa necessidade; o prazer provém desta sêde que toma nascimento no que a vai apaziguar, pelo facto de que o elemento penoso, a ausência, que se manifesta imediatamente, é logo inibida.

Também não há prazer sem sensação desagradável ou dolorosa, apesar de que esta possa existir sem aquela. Eis por que, notadamente, quando se trata de excitações cutâneas de natureza eléctrica, térmica, mecânica, pode-se sempre distinguir, conforme os graus, uma fase de não sensação, uma fase de sensação e uma fase de dor (George Dumas). É admirável, desde então, que não se tenha notado com suficiente nitidez, nas condições do prazer, êsse factor de eliminação das condições de dor, de moderação de uma excitação demasiadamente intensa, o que significaria que todo prazer seria condicionado pela supressão de uma dor inicial.

É êsse carácter positivo da dor que faz que sua fisionomia seja mais desenvolvida, mais fácil, e que a explicação ao mesmo tempo pela excitação intensiva de todos os nervos e até mesmo a existência de um sentido especial, que lhe seria adequado, responde melhor às inducções da observação corrente. (Dumas).

A emergência da afectividade

Tôdas as teorias fisiológicas, como as intelectualistas, colocam-nos nas mesmas situações. Não resolvemos o que há de

mais profundo por salientar apenas os factôres predisponentes. Precisamos é saber o que há ou o que é, em sua emergência, a afectividade e até a sensibilidade.

Assim como o valor é captado na presença do que há nas coisas, sem que apenas nelas o valor encontre uma solução metafísica ao seu problema, também neste sector noológico, as explicações oferecidas mostram apenas o que contemporâneamente se dá, mas nada nos explicam da natureza da afectividade nem da sensibilidade, senão, e apenas, o que sucede paralelamente, e que é actualizado, sem nos dizer também como e por que se dá essa actualização.

Tôdas as teorias conhecidas, que pretendem explicar a afectividade e a sensibilidade, sempre incluída nesta última, tendem a considerar que é o conflito que as condiciona. A contrariedade dinâmica do existir seria suficiente para explicá-lo e, neste caso, a sensibilidade (incluindo a afectividade) seria apenas um epifenômeno do mesmo existir, salvo para as concepções espiritualistas, em certo sentido, que oferecem outra explicação, mas, pelo modo como procedem, não satisfazem plenamente.

Tôdas essas teorias apenas nos indicam quando aparece e quando desaparece o facto sensível-páthico, que não é objectivo nem subjectivo, que não apresenta as características da exclusão ou do dualismo antagonista que se observa no acto de captação do conhecido pelo cognoscente.

Essas teorias apenas nos descrevem o sistema e as funções onde o sensível-páthico se dá, considerando-o mero accidente.

Se é necessário o conflito para que captemos o sensível-páthico, como poderíamos conhecê-lo em sua numenalidade?

Se a presença do sensível, por exemplo, não se manifesta senão nesse antagonismo, que implica a actualização de um dos têrmos e a virtualização do outro, como já vimos no tocante ao conhecimento, se o sensível se acusa sob a forma de dor ou desaparece sob a forma de prazer, não teria êle uma realidade

modal, transitória, epifenomenal, fundada nesse próprio antagonismo?

Para evitar as respostas difíceis a tais perguntas, tôdas teorias escapam ao problema, escamoteando-o, pela mera explicação do conflito, que é um facto mecânico, que não poderia de per si explicar nem o sensível, nem muito menos o genuinamente páthico.

Um estado sensitivo-afectivo é irredutível a qualquer outra coisa. A numenalidade, que é negada pelos psicólogos, e a sua natureza passam a ser temas de estudos que queremos oferecer.

É aqui, neste ponto, que Lupasco se eleva acima dos seus contemporâneos, ao não temer afrontar o problema. Ninguém, até então, teve a audácia de afirmar que o sensitivo-afectivo tem uma natureza própria, nem mesmo os espiritualistas em geral, e muito menos tentaram sequer resolver êste problema, que vai abrir campo para investigações insuspeitadas.

Dar um carácter ôntico e ontológico ao sensitivo-afectivo é um desafio aos conhecimentos actuais.

Como poderia surgir o afectivo do que não contém a sua especificidade? Como a natureza da dor e do prazer podem ser tiradas da de um triângulo? Afirmar que o afectivo é decorrente do conflito dos dinamismos fisiológicos, é aniquilar a afectividade, ao dar-lhe apenas um carácter modal.

É muito mais congruente com os factos afirmar a sua natureza própria, autônoma.

Um estado afectivo não apresenta as características de objectividade da percepção de uma árvore, de um ser do mundo exterior.

Há paisagens tristes, mas o que é triste da paisagem não está no seu elemento representativo e objectivo. A afectividade não é captada na coisa, mas em nós.

Sua fonte está em nós, em nosso conhecimento. Mas essa alegria ou essa tristeza não trazem simultaneamente a marca

do sujeito e a marca do objecto? Não é algo que capto *em* e *de* que eu sou?

Quando dizemos tenho *uma dor* na perna, quanto há de profundidade nessa expressão popular. É o meu corpo que sofre; eu sofro em mim. Podemos localizá-la, podemos citar o ponto onde ela doi, mas ela doi em nós, e onde aquêle ponto indica. Se no meramente sensível já podemos ver assim, quanto mais o poderíamos no afectivo, que Lupasco infelizmente confundiu com o primeiro.

E quando essa dor desaparece, surge-me a euforia de uma satisfação, a satisfação de uma ausência, um estado de agradabilidade, mais afectivo que sensível, um contentamento comigo mesmo. E captamos uma ausência? Não captamos a ausência, o que captamos *é* o que sentimos, positividade indubitável. Todos os estados afectivos afirmam positividades, que podem ser favoráveis ou desfavoráveis, opostas aos nossos interêsses. A dor é positiva, como o é o prazer. O desaparecimento da dor, afirma a positividade do alívio e da agradabilidade.

A afectividade é extra-objectiva e extra-subjectiva. Os estados sensíveis a revelam. Ela surge em nós; ela vem do subconsciente, positiva sempre.

Ela não é uma potência que se actualiza. Ela está em acto sempre.

No acto de conhecer, se o sujeito modela o objecto, ou o objecto modela o sujeito, em qualquer caso, é postulada a existência do objecto e a do sujeito.

Mas o acto afectivo não se dirige a um objecto ou a um sujeito. Êle está na acção de um e de outro.

Há uma consciência da dor, da tristeza?

Ser consciente é ser consciente de alguma coisa. Percebo êste livro e tenho consciência de que percebo êste livro (*cum scire*, saber com). Posso tomar dois vectores: o *objectivo*, e meu saber se dirige ao objectivo da percepção; *subjectivo*, e me dirijo à consciência que tenho de que percebo o livro.

Todo estado de consciência é um estado de consciência de alguma coisa.

Portanto, todo estado de consciência tem uma direcção objectiva e uma subjectiva.

Mas quando sinto uma dor, aqui ou ali, posso dizer que sou consciente dessa dor? Eu sinto a dor *no dente?*

Na verdade, eu sou a dor. Se não *sou* a dor de que seria eu consciente?

Mas essa dor me avassala, domina-me todo. Não sou eu a dor?

Todo estado sensitivo-páthico é acompanhado de estados de consciência, mas êle é *quem* o sofre, *quem* o ama, *quem* se angustia, *quem* se alegra.

É por introspecção que conhecemos os estados sensitivo-páthicos? Nem por extrospecção os conhecemos, como quem conhece que é êle. Eu não me curvo sôbre mim mesmo para tomar consciência de meus estados afectivos, como também não os conheceria por extrospecção. Posso, por introspecção, saber o que os condiciona, e apenas isto.

A introspecção é associada à afectividade, mas, na verdade, é um meio de nos desembaraçarmos dela.

O acto afectivo é uma realidade independente da realidade consciencial e cognitiva, como nos mostra a própria experiência.

Quando do acto afectivo puro, a consciência se desvanece. E quando o estado afectivo se mescla de consciencialidade, é quando êle tende para a sensibilidade que permite objectivá-lo.

Uma dor aguda pode localizar-se, não um prazer agudo. A presença do prazer não é da mesma espécie que a presença da dor.

O prazer não é a presença da sensibilidade, a intrusão desta no seio da consciência, mas a sua eliminação. O desaparecimento de uma dor, quando de sua desaparição, provoca um prazer

mais ou menos intenso, e sobretudo intenso quando a dor desaparece sùbitamente.

Portanto, o dualismo prazer-dor não apresenta uma oposicionalidade de presenças, como tais idênticas, embora de vector contrário. A sensibilidade, portanto, e já o haviam notado Janet e Beaunis, não é dualística nem contraditória.

"Poderia muito bem, escreve Beaunis, que o prazer e a dor que nos parecem dois fenômenos opostos e contrários um ao outro, não sejam, em suma, senão fenômenos da mesma natureza e que diferem apenas por uma diferença de grau". (G. Dumas, "Traité de Psychologie", t. I, pág. 405).

Lupasco, neste ponto, conclui que a afectividade se distinguiría da sensibilidade apenas pelo seguinte; na sensibilidade, há a consciência adicional da localização, enquanto que, no estado afectivo, esta seria difusa, por ser generalizada; tem localização cerebral, o que explicaria a sua atopicidade.

Mas é preciso reconhecer que o estado consciencial poder-se-ia dar, como se dá, pois, na verdade, tenho consciência de uma simpatia e posso consciencizá-la, pelo menos.

A patologia mental obedece a fontes mais profundas que a dos simples antagonismos. Não seria possível neste livro abordar tais temas, mas podemos, no entanto, para precisar a nossa posição, actualizar alguns aspectos, que são salientados por filósofos e biologistas actuais, que consideram que a descarga afectiva, ao encontrar uma inibição à sua actualização, descarrega-se por formas viciosas. Mas essa descarga aparece como algo de primitivamente biológico, de misteriosa teleologia vital, como vemos nas diversas concepções expressas na psicologia em profundidade.

Observe-se o papel emergente que tem essa tensão vital (e tôda tensão é teleológica, porque tende a realizar suas possibilidades), e como o todo exerce a sua acção e domínio sôbre as partes, marca-lhes de certo modo, a direcção, o que caracteriza a finalidade.

Essa tensão vital depende da predisponência para actualizar-se, desta ou daquela maneira. O patológico é uma possibilidade que se actualiza de modo vicioso, pela pressão das predisponências, que podem ser psicológicas e até biológicas, além das de carácter ecológico ou histórico-social. (1)

Em breve, após examinarmos alguns pontos importantes das opiniões alheias, teremos ocasião de mostrar decadialècticamente como solucionamos o problema do espírito, dando-lhe uma colocação que concreciona as diversas positividades das várias concepções, o que é, como já vimos, a verdadeira finalidade da decadialéctica.

O gênio e o louco

Sem prosseguir na análise do patológico, pois o empreenderemos em obra especial, queremos, apenas salientar alguns pontos que desde logo podem tornar-se claros, e evitar certas confusões comuns. Por exemplo, o gênio, e o louco são muitas vêzes aparentados e até confundidos.

Mas observe-se, a par do que nêles se assemelha, o que nêles se distingue e até se diferencia. O antagonismo dos vectores, de origem somática e psicológica, na sua interactuação emergente e predisponente, em face da predisponência dos factôres ecológicos e histórico-sociais, é o que leva o ser humano a situações patológicas, mas o gênio *vive a crise e supera-a pela criação*. O estado estético é o conflito que permite que a afectividade, que está no âmago dos conteúdos dualísticos lógicos, penetre na imanência do antagonismo. Mas a demência, ao contrário, tenta fugir à crise, porque não pode nela permanecer, e por isso cai no abismo da própria crise.

Por isso há homens de gênio que, ao perderem a sua fôrça, caem na loucura. Também todo homem, quando lhe ensombreia

(1) O psicológico é da emergência, mas, quando sedimentado, actua como predisponência.

o momento da crise da loucura, tange a iluminação do gênio ou então a do estado estético. (1)

Eis por que muitos, saídos de uma crise amorosa, de uma psicose, de uma catástrofe, alcançam o talento estético que estava potencializado, e realizam obras de arte de certo valor. Viver essa crise levaria a perdurar nesse estado, o que nem sempre acontece, pois a descarga emocional suprime às vêzes êsse estado estético.

Se apenas chamamos a atenção para esta parte, é com a intenção de permitir mais adiante compreender as diversas inteligências que seguem da quaternária à decenária, bem como a concepção tensional do psiquismo, que nos explicaria a neurose, a psicose, e as diversas e universais manifestações gradativas da histeria, que é sempre produto de uma ruptura ou de uma ameaça de ruptura da tensão anímico-pessoal.

Dessa forma, não precisaremos fugir ao que constrói a ciência para aceitar o que afirma a filosofia, e veremos que, no campo da Noologia, as afirmações positivas e concretas de tôdas as concepções, desde as mais extremas até às mais sintéticas, cabem numa concreção total, que decadialècticamente podemos construir.

---

(1) O tema da crise, de grande papel na compreensão da filosofia, foi por nós devidamente estudado em "Filosofia da Crise", que faz parte desta Enciclopédia.

ARTIGO 2

A FISIOLOGIA DA DOR

As tentativas de explicação dos factos psíquicos, reduzindos-os aos factos fisiológicos, como não poderia deixar de ser, malograram por desconsiderar os aspectos qualitativos e tensionais, totalmente diferentes, que impedem explique-se o superior pelo inferior. O acto psicológico dá-se a par do fisiológico, sem ser dêle um epifenômeno, sem ser um mero facto (feito) fisiológico.

Mas tal não impede compreender a interactuação, que é positiva, que se dá entre estas duas ordens, o que, ao captá-la, levou a muitos, apressadamente, resolver com extrema facilidade o que era por demais complexo.

Na actualidade, ninguém nos poderia servir de melhor guia que E. D. Adrian, cujas experiências famosas dão uma palavra de magna importância a tal problema.

Quanto à funcção da fibra nervosa, resume Adrian suas observações da seguinte maneira:

"Um impulso eficaz requer, em compensação, certa intensidade e rapidez no meio ambiente. O estímulo actua como um gatilho que desencadeia o impulso, mas não contribui à energia necessária para a sua transmissão. O impulso é uma alteração momentânea, que se desloca ao longo da fibra nervosa, acompanhada de uma mudança de potencial eléctrico. A natureza do

impulso em cada ponto não depende do carácter ou da intensidade do estímulo que o produziu, mas apenas das condições locais da fibra naquele ponto.

Quando um impulso alcança um ponto da fibra, êste ponto se torna refractário a todo estímulo externo, e só transmite outro impulso após haver passado certo lapso de tempo.

O resultado é que a mensagem que podem transmitir as fibras nervosas consiste num ou mais impulsos descontínuos, sendo impossível a transmissão contínua de um estado de excitação. De facto, a mensagem só pode ser diferente devido à variação do número total dos impulsos, e na freqüência com que êstes se repetem".

A sensação está assim condicionada pela acção do estímulo, que é predisponente. Mas êsse estímulo actua por mudanças de extensidade e de intensidade. O estímulo actua descontìnuamente, o que nos mostra o carácter cinemático da sensação, que se processa por constantes diferenças de potencial, por oposições, portanto. O impulso, que é levado através da fibra nervosa, implica alterações momentâneas, e a sua natureza depende da mudança de potencial, que por sua vez depende das condições das fibras nervosas. Essa interactuação de factôres emergentes e predisponentes é importantíssima de ser observada, e nos revela o funcionamento alternativo da sensação. A fibra, ao receber um impulso, *não transmite outro*, torna-se refractária a outro impulso durante certo lapso de tempo, permitindo, depois, a transmissão do novo, o que impede a transmissão contínua. A diferença da mensagem está extensivamente no número das variações e intensivamente na freqüência com que êstes se repetem. (1)

Todos êsses impulsos actuam provocados por factôres predisponentes, mas a sua actuação depende, portanto, da emergência, da qualidade das fibras, o que completa o ciclo de acomodação das fibras e de assimilação do estímulo. Mas o impulso,

(1) É bem o *arithmos* pitagórico, aqui extensistamente considerado (número total dos impulsos), e intensistamente considerado (a freqüência da repetição).

que nelas se forma, não é uma transmissão do estímulo que percorre a fibra, mas sim as modificações de potencial que fazem variar as cronaxias (correntes eléctricas dos neurônios), as quais, segundo a variedade do número dos impulsos e da freqüência, dão a especificidade da sensação.

Psìquicamente não incorporamos o facto do mundo exterior, que actua aqui apenas como estímulo, e não é incorporado, como se dá no biológico, em que a assimilação se processa por integração do elemento exterior na componência física do organismo. Aqui não se dá tal coisa, mas apenas modificações nervosas, intrínsecas aos nervos, e a assimilação é totalmente diferente, o que nos mostra, desde logo, a irredutibilidade total da fisiologia do sistema nervoso ao apenas biológico. O funcionamento nervoso *na* vida, não é apenas o biológico, pois é especìficamente diferente, não uma mera diferenciação, mas *tensionalmente* diferente, o que é importante, o que nunca se deve perder de vista.

"Pelo que respeita às fibras motoras, há pouca dúvida de que a sua actividade normal no organismo consiste na transmissão de impulsos do mesmo tipo que os observados nos nervos isolados, estimulados elèctricamente. A investigação da actividade normal das fibras sensitivas estêve dificultada no passado pela falta de estabilidade dos instrumentos de registro; mas o recente desenvolvimento da amplificação por válvulas tornou possível o registro das mais débeis modificações eléctricas com aparelhos registradores, relativamente pouco sensíveis" (Adrian).

Os estudos de fisiologia nervosa mostram que não há uma actividade específica das fibras sensitivas, correspondentes a cada tipo de órgão sensitivo. As fibras dos distintos órgãos receptores podem diferir quanto às suas relações temporais, mas a actividade fundamental, o impulso nervoso, é comum a tôdas elas, e comum também às fibras motoras.

Mostra Adrian que no caso dos receptores musculares e de pressão, as descargas são tão semelhantes que a diferente qualidade da sensação produzida tem que depender das conexões centrais das fibras. No caso da dor, contudo, é preciso de-

terminar se existe algum carácter específico na actividade da fibra nervosa.

Como se verificou que a dor pode ser produzida por estímulos térmicos ou químicos de intensidade suficiente, concluíram de início os fisiólogos que qualquer estimulação excessiva de um receptor cutâneo era capaz de produzir dor, ponto de vista abandonado depois. Acreditou-se, então, que havia condutores especiais para a dor, da mesma forma que os há para a temperatura e para o contacto. Mas concluiu-se, ante o carácter específico da dor, que os receptores e condutores diferem consideràvelmente dos outros tipos de sensações cutâneas.

Os estudos de Head e de Ranson levaram a concluir que devem ser filogenèticamente diferentes tais fibras, que estas devem ser de estructura distinta das outras. Apesar dos estudos de Gasses e Elanger, mais modernamente, nada se pôde ainda precisar e tudo permanece no terreno das hipóteses.

A conclusão final a que chegou Adrian é a seguinte: "Os impulsos produzidos pelos estímulos dolorosos são do tipo habitual, e a sua freqüência acha-se dentro da zona ordinária; mas há alguma evidência de que a descarga deve possuir certa massa (duração e intensidade), para provocar a reacção dolorosa."

Não há ainda, evidentemente, nenhuma solução definitiva para os problemas da fisiologia nervosa, que não esteja fundada apenas em hipóteses. E até agora o máximo a que se alcançou, permitiu apenas que se precisassem os fenômenos de ordem física. Verificou-se, ademais, que os factos psicológicos diferentes apresentaram iguais processos nervosos. E, desta maneira, a conclusão de Adrian é que a fisiologia não pode, por si, explicar senão *como* se dão os factos psico-fisiológicos e não explicá-los no seu *porquê*, o que é uma verdadeira e nítida posição científica.

A fisiologia, por si só, não nos pode explicar a sensibilidade nem muito menos a afectividade, apesar dos esforços combinados de tantos fisiologistas.

A palavra ainda cabe e caberá à Filosofia.

TEMA V

ARTIGO 3

DECADIALÉCTICA NOOLÓGICA

O ser humano tem um corpo, provido de um psiquismo, que vive na natureza (ecológica), incluído numa sociedade humana.

Corpo, psiquismo, ecologia e sociedade: olhado o ser humano por êstes quatro aspectos, que são as quatro coordenadas da sua realidade, — pois concretamente não se dá sem elas — temos a visão global dialéctica do ser humano.

Podemos sintetizar em duas posições as que examinam axiològicamente o homem como espécie:

1) que é um ser em ascensão, que é a concepção predominante. (O homem de hoje é superior ao homem primitivo, etc.).

2) O homem está em decadência. Não é um ser em ascensão, mas em declínio, pois foi precedido por uma raça superior. Concepção de Dacqué, e em parte de Klages, etc.

3) Sintetizando essas duas concepções, pode-se admitir que o ser humano conhece fluxos e refluxos em seu desenvolvimento, mas apresenta, numa linha geral, um progresso, apesar dos refluxos intercalares.

Olhando o homem sob os quatro aspectos que compõem as suas coordenadas, é êle uma realidade constituída de princí-

pios *intrínsecos* (corpo e psiquismo), e *extrínsecos* (circunstância ambiental e sociedade), sem os quais ela não se actualiza.

Correspondem também a todos os factôres que actuam, por sua vez, na construção de tudo quanto o homem faz, pois em tôdas as suas obras, idéias, artes, etc., encontramos a cooperação dos factôres emergentes e dos predisponentes, de que já temos tratado.

Cooperação dos factôres no homem

O homem é, assim, uma realidade formada da cooperação dos componentes intrínsecos e extrínsecos.

Se examinarmos como corpo e como alma, temos: *como corpo*: o homem é, além de um *produto*, um produzir-se fisiológico e biológico. Neste caso, tanto um como o outro actuam como predisponentes à própria emergência bionômica (das normas bio-fisiológicas).

O corpo humano é um aparelho, mas *vivo*. Se admitirmos que é o longo produto de uma evolução animal, temos de reconhecer que, como corpo, teve uma emergência, que vem desde raízes cósmicas, emergência da vida, e que as diversas predisponências e a pressão do mundo exterior dos factôres exteriores tiveram o papel de facilitar, ou coarctar, ou frustrar essa *emergência*.

Então, dialècticamente, podemos dizer que o corpo é um factor de emergência, considerado como totalidade, mas nêle é preciso distinguir, dialècticamente, um dualismo cooperacional: o *produzir-se* e o *producto*.

A vida é uma forma anímica, que se desenvolveu como emergência, com suas possibilidades, que os factôres externos permitiram que uns se actualizassem, enquanto coarctaram, frustraram a actualização de outros.

É uma visão dialéctica da evolução, que não nega a positividade da forma dos não-evolucionistas, nem a mutação pelas

actualizações de possibilidades, e frustações de possibilidades, dos evolucionistas.

O produzir-se é o actualizar-se em corporeidade de uma forma, que é uma tensão, com seu esquema, que chamaremos, por ora, de tensão-anímica.

O produzir-se realiza-se em factos. O produzir-se é um acto que realiza factos (feitos), o producto. Não é acaso o corpo o producto histórico do desenvolvimento da vida, através da cooperação com os factôres predisponentes: natureza e sociedade, como influência dos antecessores e do grupo onde vive?

A vida é acto

Neste caso, a vida no ser humano, que revela êsse *continuum*, sem intercalações, porque a *vida* é acto, e não o producto do acto, ela não tem comêço. A minha vida implica a vida de meus pais, a dêstes a de meus avós, e assim sucessivamente. Portanto a vida, que está em mim, é a vida que estêve no primeiro ser vivo. A origem da minha vida, com êste corpo, posso localizá-la històricamente em seu gestar, mas a minha vida, enquanto vida, não começou aí. Ela vem dêsse eterno *continuum*, que é a vida, que não surge por geração espontânea, pois viria do nada, mas da vida. Portanto, o corpo é apenas um recebedor da vida, pois o que compõe êste corpo é o que vem dêste mundo, e êle é histórico.

O que o compõe, eu o assimilei do mundo exterior, e ao fazê-lo tomou a forma dêste corpo, mas o que assimilei não era a minha vida, mas tornou-se *para* mim, tornou-se minha.

Meu corpo começa e acaba, mas a vida que em mim existe não começa em mim, ela continua em mim.

E a vida não é *mais* vida nem *menos* vida. A vida é vida onde há um ser vivo. E a vida, que há no verme, como no pássaro, como em mim, é acto vital, acto criador inesgotável, incansável, porque ela é sempre ela, transmitida de uns para outros.

Essa vida, portanto, revela um aspecto ontológico e uma imutabilidade axiológica e qualitativa. Mas forma sêres, multiplica-se como o fogo, que é transmitido a inúmeros corpos, mas que é sempre o fogo.

Tem ela, portanto, um dos atributos do acto, a de não esgotar-se na sua actividade, o que ontològicamente já vimos. Portanto, pode haver mais dúvida que a vida é acto?

Uma resposta simples poderia ser dada aqui. Sim, a vida é acto, mas tudo é acto também. Nesse caso, o que a distinguiria do resto?

A vida é acto em forma mais pura que o acto híbrido que conhecemos.

A vida é acto em sua intrinsicidade, mas irreductível a outra coisa.

A vida é vida, pois se fôsse um ser em outro, um não existente de per si, ela não se transmitiria sem deixar de ser ela.

Pode-se duvidar da subsistência das formas, mas a forma-vida é subsistente, e tôda a concreção a demonstra.

Um corpo é composto de órgãos, de fibras, músculos, nervos, um complexo fisiológico. Mas êsse corpo é apenas um grande conjunto simbólico de símbolos da vida. O corpo a atesta e atesta a cooperação da pressão exterior. A vida forma o corpo, e, por êle, transmite-se de uns aos outros, mas não é ela o corpóreo, pois êste desaparece, surge e desaparece, enquanto a vida perdura.

E as formas do corpo são possibilidades de vidas actualizadas, segundo a acção dos factôres emergentes e predisponentes em sua interactuação. (1)

---

(1) O corpo vivo não é vida, mas é *vivo*. Êle *tem* vida e não *é* ela. Perdendo-a, — pois é ela que lhe dá a forma vital, — entra em decomposição. A morte não é a excludência, a negação da vida, mas sim do ser vivo. Quem morre não é a vida, é o ser que *tinha* vida e deixou de tê-la.

O corpo como dualidade

Portanto, o corpo, como factor emergente, dualiza-se em:

1) emergência corpórea — a forma vital (a vida);

2) predisponência corpórea — o producto.

Neste caso, a interactuação dos fatôres emergentes e predisponentes, inseparáveis em todo o ser humano, está revelada claramente no producto, que é o corpo, que nos descreve a história da vida e permite, sôbre êle, como um grande símbolo, procurar o simbolizado, que é a vida no nosso universo.

E tais factos vêm corroborar as razões que levaram a decadialéctica, de nossa autoria, a estabelecer êste método, que é tão proveitoso.

Mas que é essa forma vital? Essa forma vital é a alma, é a alma vegetativa dos escolásticos, a *threptikê psychê* de Aristóteles, a vida universal de tantas outras concepções, a *sâmsara* dos hindus.

Essa forma vital é uma tensão teleológica vital, puro acto, como o é a tensão enquanto tal, dirigida ao Bem, que procura realizar, em suas actualizações, o bem das tensões corpóreas que actualiza.

A vida é assim irredutível ao corpóreo. E definitivamente fica assegurado que a esfera biológica não se reduz à físico-química. Naquela actuam formas diferentes da forma-vital que actuam no segundo.

Examinemos agora o

Psiquismo

É a psique um factor emergente do ser humano e constitutivo de sua realidade total.

Mas a psique, dialècticamente, além de um *produzir-se* é um *producto*.

E também sofre a actuação dos factôres predisponentes, e suas sedimentações actuam como emergentes, nas suas próprias actualizações.

O corpo actua como predisponente quanto à psique. A emergência psíquica actualiza-se segundo a acção coorperadora da predisponência, sem submissão total nem autonomia total, porque a psique encontra sempre os limites do meio externo, e o nosso corpo também é meio exterior em muitos casos, como o são as nossas idéias, como o é o histórico-social em nós (super-ego), fundado nos factôres de emergência.

- factôres
  - emergentes
    - corpo = bionômicos
    - psiquismo = psicológicos
      - Histórico-social-emergente
  - predisponentes
    - natureza = ecológicos
    - sociedade (histórico-social) predisponente superestructuralizado

Nosso psiquismo, como o nosso corpo são productos da cooperação dessas coordenadas que formam a nossa realidade. Depois do que dissemos sôbre o corpo, é fácil reconhecer que o psiquismo é também algo que em nós se desenvolve através das actualizações possibilitadas pela predisponência.

As nossas experiências psíquicas formam os nossos esquemas psíquicos, segundo as nossas possibilidades, que já as antecedem. Dessa forma, o que o inatismo afirmava de positivo, bem como o apriorismo e o racionalismo apriorista, coordena-se, dialècticamente, ao que o empirismo, o racionalismo empirista, o pragmatismo, etc., afirmavam de positivo.

O que a fisiologia nos mostra, o que nos mostram todos os estudos actuais que a ciência tem realizado, é que as actualizações esquemáticas dependem da nossa aptidão. Essa aptidão é antecedente. Realizada uma possibilidade, que se actualiza, esta, por sua vez, abre campo a novas possibilidades, e assim sucessivamente, o que nos pode explicar a historicidade do psíquico, que é um produzir-se de productos.

O psiquismo, portanto, não é apenas o corpóreo, que é símbolo da tensão anímica que, como a vital, actua segundo a cooperação das coordenadas.

E essa tensão anímica, essa forma, é acto.

Há um *continuum* que herdamos no próprio composto genético.

O hereditário e o individual

O nosso corpo, neuro-muscularmente, continua a forma de nossos antepassados. Há em nós, porém, um desenvolver-se psíquico, o que não se verificou na vida. A vida é sempre vida, mas o psíquico é sempre, formalmente em parte, o mesmo *continuum*, mas o seu desenvolvimento se processa com diferenciações importantes.

Portanto, na emergência psíquica, temos de distinguir:

1) emergência hereditária;

2) diferenciação individual.

A tensão psíquica, inseparável da vida, é, no entanto, uma diferenciação posterior, como nos mostra a psicogênese.

A vida foi sempre vida, simples vida, desde o primeiro ser vitalmente constituído, mas o psíquico já se actualiza em complexidades esquemáticas. Em sua simplicidade, a tensão psíquica é uma única, mas na esquematização, que é capaz de conjunturar, ela se diferencia, como todos os estudos até agora feitos nos demonstram.

A vida não se complexiona, complexionam-se os órgãos da vida. A tensão psíquica, originàriamente, é simples, mas sua capacidade esquemática torna-a complexa, como a actualização corpórea biológica também é complexa.

O psiquismo, em sua complexidade funcional (sensibilidade, afectividade, intelectualidade), não nega a simplicidade tensional anímica.

Aqui também a emergência mais profunda, que é acto, é incorpórea, como é a vida, e sua actualização complexa revela a complexidade esquemática.

Portanto, a emergência depende da predisponência, sem negar a sua pureza anterior.

A vida é, por isso, distinta da psique. Esta, na sua complexidade, realiza as conjunturas esquemáticas que, ao atingir um nível, como no homem, permite o advento do espírito.

O homem, dadas as circunstâncias predisponentes, conseguiu actualizar um máximo da forma espiritual, o que o diferenciou dos animais.

Portanto, no homem, graças à nossa concepção dialéctica, o que há de positivo em tôdas as concepções, aqui se concreciona numa positividade global.

A *anima sensitiva*, a *aisthetikê psychê* de Aristóteles, o *spiritus vitalis* de Bacon, a *anima rationalis* dos escolásticos e a *dianoetikê psychê* de Aristóteles, tôdas encontram no psiquismo humano o seu referente, como nêle o encontram, dêste modo, as idéias evolucionistas e as naturalistas e pragmatistas e materialistas, quanto às suas afirmações positivas e dialèctica-mente conciliáveis.

A coordenação de tudo quanto temos dito neste livro, encontra aqui, nestas palavras expressas, a sua coordenação.

O patológico

Alguns pontos nos servirão para maior esclarecimento. Consideremos, agora, a influência que exercem os factôres pre-

disponentes nas actualizações do espírito e na formação dos esquemas, e, sobretudo, do que chamamos o patológico.

A esquizofrenia, que é uma morbidez mental, mostra-nos o avassalamento do domínio individual pela actualização de um conjunto de comportamentos, de direções lógicas, etc., de influência social (histórico-social).

O esquizóide, que foge à sociedade, sofre a pressão do social, que actua na constituição esquemática individual, de modo a fazê-lo afastar-se. Vemos esquizóides comporem até grupos, até nações, até períodos históricos, onde o isolamento se processa, não só individual, mas até colectivo.

Pode-se construir uma patologia sociológica, e a morbidez dos grupos sociais pode ser estudada.

E tal se dá porque o nosso espírito tem uma actualidade colectiva da espécie que herdamos, o *homo archaicus* de Jung, o arcaico étnico, que nos liga aos nossos ascendentes mais próximos, o arcaico social, constituído das predisponências do grupo a que pertencemos, (como a classe, etc.), o arcaico familiar, e o arcaico individual. Posteriormente, temos o individualizado pelas predisponências, com seus graus de intensidade, que permitem construir o que se chama inconsciente, sub-consciente ou pre-consciente, e o consciente.

Então temos:

Camadas noológicas do homem	Arcaico da espécie arcaico étnico arcaico grupal arcaico familiar arcaico individual (componente do inconsciente individual, subconsciente ou preconsciente) consciente

Essas camadas são actualizações da tensão anímica, no homem, e trazem a marca da historicidade humana. O espírito, como acto, é simbolizado pelas suas actualizações.

Os graus da inteligência

São essas actualizações coordenadas pela cooperação dos factôres, que nos explicam a formação dos esquemas psíquicos e a sua variabilidade:

1) *inteligência primária*: a imitativa, já estudada.

2) *inteligência secundária*: a que destingue meios de fins.

3) *inteligência terciária*: a inovadora.

Essas três inteligências foram por nós estudadas na Psicogênese. E elas se fundam nas fases intuitivas, já estudadas:

a) a intuição em função dos reflexos;

b) a intuição em função de base médulo-espinhal (intuição sensível);

c) intuição em função cérebro-espinhal (sensibilidade analítico-sintética, com a diferenciação dos nervos analisadores e sintetizadores, estudados por Pavlov);

d) a intuição intelectual (distinção do semelhante e do diferente);

e) intuição intelectual, com a formação dos ante-conceitos (racionalidade pre-lógica);

f) intuição intelectual, com distinção de causalidade e finalidade, com a formação dos conceitos (racionalidade lógica);

g) intuição eidética (husserliana). A razão é lògicamen-estructurada, e capaz da síntese dialéctica.

Fundadas nessas intuições, que já estructuraram o que chamamos de intelectualidade e afectividade, surgem outros graus da inteligência, como:

4) *Inteligência adivinhatória*, como a do médico, a do engenheiro, mas que exige uma aprendizagem prévia, que es-

tructura esquemas que actuam em uma intencionalidade consciente, mas por intencionalidade subconsciente.

5) *Inteligência premonitória,* que é um grau mais elevado que nos dá certa presciência do que acontecerá, mas cujas captações se processam pelas estructurações esquemáticas, que precipitam a intelecção subconsciente. É rara, e surge em alguns momentos, mas dela quase todos participam.

6) *Inteligência do gênio.* Tôdas as inteligências anteriores se formam pela adaptação psicológica (acomodação e assimilação), segundo os esquemas prévios. Mas o gênio, que vive a contradição, tem a capacidade de criar esquemas imediatos aos factos novos, e permitir, em certos instantes, uma assimilação, que é simultânea ao facto. O esquema é criado simultâneamente para assimilar o facto. Não tem a necessidade da aprendizagem prévia.

7) *Inteligência carismática* é uma *visio* do ainda não experimentado, que não tem esquemas de prévia formação, que surge num grau elevado da genialidade, em profetas, santos, místicos, grandes legisladores.

Antes de vermos outros graus da inteligência, examinemos o desenvolvimento da intuição. A intuição dá-se pela acomodação dos esquemas ao facto que é singular, com a assimilação proporcional.

Mas a intuição dialéctica, que implica as anteriores, alcança uma forma:

h) em que se processa imanentemente no facto, mas tange a sua transcendência. É um captar do simbolizado, através do símbolo. Mas é o simbolizado mais profundo, que ultrapassa o quaternário;

i) essa intuição se processa por uma dialéctica transcendental analítica, que captando o transcendente analisa-o, e, finalmente, capta a síntese transcendental, último grau da intuição. Essas intuições só a têm os grandes místicos, os bemaventurados.

São elas que permitem estructurar a

8) *inteligência dos bemaventurados* (um grau de beatitude, o *boddhisatva* dos hindus). É a contemplação do transcendente, para o qual não há esquemas com fundo experimental fáctico. É o espírito (o *atman* dos hindus), penetrando em sua actualidade pura, fundido em si mesmo (frônese espiritual).

Os homens conhecem êsses graus de inteligência, e são êles as grandes possibilidades do espírito.

O espírito, assim, em sua pureza primitiva, é a grande emergência pura do psiquismo, como a vida é a emergência pura do somático. O espírito actua segundo a predisponência, e as suas formas estão condicionadas pela actualização dos esquemas, sem que o espírito sofra alguma diminuição do seu poder pelas actualizações, como a vida não sofre, por sua vez, nenhuma diminuição, pelas actualizações somáticas.

Eis porque, em suma, a sensibilidade e a afectividade não podiam, como não podem, ser explicadas pela mecânica do corpóreo.

Há, assim, um sensível puro e um afectivo puro (sensibilidade pura e afectividade pura), que a predisponência dos esquemas permite surjam para nós em formas diversas, sem que êles sofram qualquer modificação em si mesmos, como o fogo é sempre fogo, apesar das figuras em que fàcticamente se apresente.

Portanto, *vida e espírito* transcendem ao corpóreo. E sendo simples, como são, e já o mostramos, nem a vida nem o espírito conhecem o perecimento que advém da decomposição. Portanto, há uma vida eterna e um espírito eterno.

Lembremo-nos do que dissemos da sensibilidade. Dói-me aqui a perna, a dor está *na* perna, esta a revela quando dói, mas a dor é sensibilidade pura, que toma esta topicidade, segundo o relacionamento do predisponente.

Nós somos a dor, e o prazer, a alegria e a tristeza, a agradabilidade e a desagradabilidade, a simpatia e a antipatia.

Sensibilidade, afectividade e intelectualidade nos são reveladas por seus símbolos, mas os grandes simbolizados são a Vida e o Espírito, que em nós se tornam carne e sangue, e eis por que carne e sangue também são vida e espírito. (1)

---

(1) É fácil compreender o que há de positivo nas práticas ascéticas e exercícios apresentados como úteis pelas religiões. O corpo, como predisponência, favorece ou não as actualizações das possibilidades anímicas, segundo a sua maneira de proceder. A emergência depende, em suas actualizações, da predisponência. Um corpo saudável permite actualizações sãs da tensão-anímica, como esta pode actuar sôbre a predisponência, como já vimos.

A tensão anímica é acto e potência, embora não matéria no sentido vulgar. Só o Ser supremo é acto puro. Portanto, a tensão-anímica do homem conhece actualizações que dependerão da predisponência. Ora, a predisponência é sedimentada pela própria emergência, e pelo que lhe é extrínseco. A esquemática psíquica predispõe actualizações, como as adaptações, com suas fases de acomodação e assimilação. Por isso, podemos predispor facilidades ou frustações ou inibições ao nosso próprio desenvolvimento, como o podem o meio circunstancial ambiente e o conjunto do histórico-social extrínseco. Somos assim o que nós fazemos de nós, e o que o ambiente circunstancial permite, estimula, obstaculiza ou frustra. Nossas reacções são proporcionais a êsse conjunto de factôres. Portanto, desde que conheçamos a nossa contingência, podemos actuar de modo a provocar um progresso em nós. Em grande parte, o que as religiões entendem por *salvação* é o que fica compendiado nessa nossa teoria, que permite, por sua vez, englobar, numa grande síntese concreta, o que há de positivo na variedade do pensamento humano, sôbre tema de tal importância.

NOTA FINAL — Em "O Problema da Alma", teremos ocasião de examinar as diversas doutrinas sôbre a vida corpórea e a de além-túmulo. O tema, pela sua vastidão, exige que o coloquemos dentro de postulados apodícticos, já que aqui tangemos o campo das idéias religiosas, onde os juízos assertóricos são suficientes, porque basta a fé. Em "Filosofia Concreta", fundamentamos uma seqüência de postulados apodícticos para a filosofia. Posteriormente, nêles fundados, estaremos em condições de examinar o tema da alma, cuja importância é fundamental, tanto para o pensamento como para o destino humano.

CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL DO HOMEM

TEMA V

ARTIGO 4

A TÍMESE PARABÓLICA E A CRIAÇÃO DAS TENSÕES

O homem realiza a tímese parabólica, a qual consiste numa apreciação, por comparação, entre o que temos e a perfeição específica da qual não temos posse actual, mas apenas virtual, como vimos em "O Homem perante o Infinito", e que é para nós a origem e fundamento da religião.

E essa capacidade não se poderia incluir na tensão do animal, porque ela escapa à animalidade, e a transcende, pois já é algo que tange o teológico.

No cômputo geral dos temas estudados, convém anotar os seguintes pontos, positividades que podemos captar, desde vários ângulos, as quais nos permitirão formar uma concreção final:

a) podemos considerar a selectividade de todo existir, já por nós tantas vêzes assinalada, como função própria, acção de "escolher", segundo afinidades ou esquemas, correspondentes às esferas da realidade;

b) mas há que distinguir, dessa "intelectualidade cósmica", a intelectualidade humana.

O intelecto humano, desde que o consideremos dentro do mesmo esquema essencial da intelectualidade cósmica, procede, por meios psíquicos, a selecção de factos, por adaptação (assimilação-acomodação).

A intuição intelectual capta, pela comparação, semelhanças e diferenças, e ademais relações de causalidade e de finalidade.

Dêsse funcionamento sedimentou-se a polarização funcional de nossa intelectualidade, em *intuição* e *razão,* polarizações funcionais, por sua vez, do espírito, interconexionadas com a sensibilidade e a afectividade.

É mister, porém, observar que a imaginação criadora e a construção de esquemas novos, fundados em anteriores, é uma característica tôda especial do espírito humano, desde que consideremos que o homem *pode* combinar esquemas diversos e díspares, compará-los, com êles construir novos esquemas, sem que lhes corresponda um *suppositum, extra mentis,* que seja o *substractum* do esquema, como se vê quanto aos entes de razão, as ficções, etc.

Só na esfera psicológica tal actividade é possível, e não na esfera biológica, nem na físico-química, por faltar *quem* os faça.

Nestas duas esferas, há selectividade, sabemos; não há porém, a capacidade de construir, com esquemas, outros esquemas, sem modificações pròpriamente biológicas nem físico-químicas, porque, nestas últimas esferas, os esquemas estão identificados e concrecionados com os próprios factos.

Mas um psiquismo pode criar, com imagens, novas imagens.

O psiquismo pode (e é o que a psicologia chama de imaginação criadora) dar uma nova ordem às imagens, de maneira a significarem algo diferente do que elas são quando tomadas isoladamente. Há, na imaginação criadora, a formação de esquemas ficcionais. Podem êles não corresponder, como um todo, a um referente existente, como se dá com a ficção.

Um conjunto de imagens, coordenadas a modo de formarem uma nova estructura imaginativa, constitui um novo esquema. E êste tem um significado, pois a imaginação é sempre semiòticamente (de *semeion* = sintoma) referente a esquemas de ordem afectiva, e, por isso, podemos julgar da individualidade e personalidade de alguém, através dos produtos da sua imaginação criadora.

Dessa forma reivindicamos um sentido mais profundo à ficção.

Estudemos primeiramente o pensamento já exposto, em linhas gerais, por alguns autores, sôbre a *ficção*, para que possamos continuar nosso exame.

Impõe-se o seu estudo em face da *hipótese*, que é uma suposição, mas fundada sôbre bases do que já se conhece, para estabelecer, por seu turno, uma sôbre o que não se conhece ainda definitivamente.

Na filosofia escolástica fazia-se a distinção clara entre ficção e hipótese. Aquela referia-se ao que não *existe* realmente (as coisas *ficta fictiones*), ou seja ao irreal, mas a filosofia não podia deixar de reconhecer o papel importante que essas ficções exerciam, através da chamada *fictio rationis* (ficção da razão) ou *entia rationes* (entes da razão) sôbre o desenvolvimento operatório.

Mas, posteriormente, seu emprêgo ficaria circunscrito às ficções da imaginação, da qual não se exclui nem mesmo a actividade científica, o que mereceu belos estudos de Vaihinger.

E a tal ponto chegou a crítica, neste ponto, que até as construções de uma filosofia abstracta, que separem os aspectos componentes de um todo, passaram a ser considerados como ficcionais, como as categorias, conceitos auxiliares, a ponto de Vaihinger considerar tudo ficcional, "como se" (*als ob*) fôsse o que aponta.

Também os estudos de C. Ogden levam a afirmativas semelhantes, como a classificar como ficções absolutas de primeira ordem, a matéria, a forma, a quantidade, o espaço; como ficções absolutas de segunda ordem, a qualidade e a modificação, e as entidades fictícias, vinculadas à relação, como diversidade, identidade, lugar, tempo, movimento, existência, etc.

Realmente, basta considerarmos a formação dos esquemas abstractos e seus correspondentes significativos, os têrmos, que compreenderemos que tôda actividade da razão é ficcionalista, pelo menos neste sector.

Ora, os conceitos são meios práticos, são meios técnicos de que se serve o ser humano para transmitir, em sua fase social, o pensamento, quer sensório-motriz, quer intelectual, quer afectivo.

Mas seria necessário também levar mais longe o estudo da ficção e concluir que a própria ficção é ficção, o que já nos colocaria numa aporia pelo menos aparente.

Não precisaríamos ir tão longe, pois todo o estudo que fizemos do funcionamento do nosso espírito mostra-nos que construímos conceitos, ficcionais portanto, mas que não deixam de indicar uma base fundada na realidade em que estamos imersos.

Tomados separadamente, por uma necessidade do funcionamento do nosso espírito, que nos leva a abstrair, corremos o perigo (e aqui estaria o ficcional) de considerar o que é abstraído, *como se* se desse autônomamente, estanquemente do restante do complexo da realidade.

Desde o momento que procuremos o que nos indicam os conceitos, o que nos apontam, compreenderemos que têm raízes mais profundas na própria existência concreta, pois são êles intencionais e referem-se às estructuras eidéticas, que as coisas de certo modo imitam.

Estamos, agora, aptos a retornar ao pensamento anterior.

Já vimos que nosso espírito funciona englobadamente com a sensibilidade, a afectividade e a intelectualidade, estas últimas com polarizações funcionais posteriores do mesmo, sem que, no entanto, haja funções exclusivamente isoladas umas das outras.

Não há possibilidade de funcionamentos da intelectualidade sem uma interconexão com a afectividade, e esta e a intelectualidade com a sensibilidade.

São diferentes períodos de um processo global, que se desdobra em suas variantes, sem perder, no entanto, sua profunda base invariante de interconexão.

Se temos e podemos construir ficções intelectuais, podemos construir também afectivas (imaginação poética, estética, etc.),

como também na ordem da sensibilidade (alucinações sensíveis, etc.) sem que entre elas haja separação, isto é, se dêem elas estanquemente.

Dessa forma, nossa capacidade de imaginação criadora, a construção de novos esquemas, fundados sôbre esquemas anteriores, que caracteriza o nosso espírito, é algo que se dá nêle, totalmente nêle.

E a actividade do espírito consistiria nesse poder de construção de novos esquemas, sôbre os esquemas anteriores, mas com a nota típica e característica e diferenciante, que lhe é peculiar, de serem tais esquemas ficcionais, por não se referirem, senão parcialmente, a elementos componentes da realidade, como o centauro, que como totalidade é ficcional, mas como "corpo de cavalo" e "busto de homem", separados, correspondem à realidade.

O espírito é assim criador de ficções, o que não criam os esquemas tensionais de outras esferas, pois o físico não cria ficções.

E, nessa capacidade, teríamos a diferença específica funcional do espírito, fundamento da estética.

Ora, se tal se dá nesse sector, não poderíamos explicar tal capacidade realizadora apenas pelo funcionamento biológico, isto é, reduzindo-o à esfera da biologia.

Os esquemas ficcionais não se referem a realidades que constituam o seu conteúdo fáctico, porque, do contrário, seriam reais-reais.

Se fôssem reduzidos ao biológico seriam tensões reais e não ficcionais. Além disso, os elementos componentes estariam incorporados na tensão, como sucede em tudo quanto se dá na esfera do biológico e do físico químico.

Os elementos tensionais esquemáticos, que formam o ficcional, não se incorporam no todo, pois podem formar outros conjuntos ficcionais com outros esquemas.

D. Quixote é uma tensão ficcional, mas que se funda em esquemas reais, pois o homem não imagina o que já não tenha

em seus esquemas, o que não seja assimilável por êles. Podemos falar numa côr diferente da que conhecemos, não poderemos porém representá-la senão dentro do campo dos nossos esquemas ópticos.

Dessa forma, há uma realidade da ficção, e esta nunca pode ser considerada como uma ausência por não corresponder a uma realidade tensionalmente formada (assim D. Quixote, històricamente, não existiu), mas deve ser essa realidade considerada como fundada em esquemas, aos quais o espírito dá uma tensão nova (D. Quixote não existiu històricamente, mas tôda a psicologia, alma, afectividade de D. Quixote fundam-se em esquemas reais).

Estamos, agora, em fase de duas realidades:

a) realidade ficcional, fundada em esquemas;

b) realidade real, històricamente fundada.

A primeira é sempre uma realidade em outra, a segunda pode ser em si mesma. A primeira terá graus de realidade, enquanto a segunda não. A primeira pode ser considerada gradativa, como mais ou menos, a segunda como aut... aut... excludentemente, ou é, ou não é.

Podemos compreender portanto esquemas que correspondam a uma combinação do real-ficcional com o real-histórico, o que nos permitiria, então, considerá-los gradativamente.

Resta agora distinguir, no funcionamento do espírito, a construcção de esquemas meramente ficcionais, e êsses híbridos.

Neste caso, poderíamos considerar como tais as construções intelectuais do espírito, pois tôdas elas não incluem a totalidade da realidade histórica, devido à grande parte de ficção, que é necessário conter, para permitir uma nítida inteligência.

Além disso, por exemplo, o espírito, ao criar esferas do conhecimento, procede ficcionalmente, mas tais esferas não deixam de ter uma base real-histórica (fundamento real), apesar da contribuição ordenativa do nosso espírito, que as coordena, para poder estudá-las.

Assim, compreende-se que a nossa *ciência* é a *nossa* ciência, e a sua construção é uma hibridez de real-ficcional e real--histórico.

Se nosso espírito pode criar esquemas, e êles não se dão como tais na realidade histórica, e sendo tais esquemas novos, fundados nos anteriores, podendo êsses constituir outros, é definitivamente claro que o nosso espírito se distingue fundamentalmente do resto do que pertence às esferas tensionais já estudadas.

Essas ficções não têm correspondência enquanto tais, em sua forma, à realidade histórica, mas a diversas realidades históricas (D. Quixote *tem* um pouco de cada homem e de todos os homens, *mais* dêste do que daquele, etc.).

Essas ficções, repetimos, correspondem a realidades históricas, não como tensões totais.

Essa capacidade criadora do espírito não poderia ser do físico, porque se êsses esquemas fôssem meramente combinações do biológico, nêle se incorporariam e històricamente o estructurariam.

A imaginação criadora cria algo além de..., algo que transcende os próprios elementos de que lança mão apenas esquemàticamente, formando uma estructura nova, sem projectar-se na realidade histórica como tal.

Não podendo ser os elementos que por si mesmos criam, e como revelam uma ordem, e essa ordem nova subsiste independentemente das partes componentes, revelam uma actividade criadora, que maneja os esquemas sem incorporá-los no todo, podendo ainda fazer parte de outros, o que implica a presença de um factor e sustentáculo dos mesmos, que é o espírito, não como soma do psiquismo e seus esquemas, mas como uma tensão especìficamente diferente, e de per si susistente.

O *Possest* (que para Nicolau de Cusa é o Ser Supremo, o ser que pode, em suma, Deus, como tensão suprema) daria realidade histórica a tudo quanto mentasse, pois não transcende a si mesmo, pois é a transcendência de tudo. Nesse caso,

havia fundamento e não mero ficcionalismo nos escolásticos, quando diziam que os pensamentos de Deus são realidades positivamente consideradas, entes reais.

Em síntese, o espírito humano cria tensões, nêle subsistentes, independentemente, enquanto tais, de uma realidade histórica.

Essa capacidade o separa de tudo o mais, e o torna análogo a Deus, com a diferença que êste daria realidade positiva ao esquema, entificando-o històricamente, enquanto nós homens só Ihes podemos dar uma realidade-ficcional, fundada em nossos esquemas anteriores.

Assim como criamos em nós, o *Possest* criaria em si mesmo.

Nós transcendemos quando criamos, criamos em transcendência, e o *Possest* em imanência.

O QUE EM NÓS É IMORTAL

TEMA V

ARTIGO 5

A LIBERDADE

Vimos na "Ontologia" que o Ser é:

a) suficiente e proficiente: êle se basta a si mesmo;

b) eterno, sem princípio nem fim, princípio e fim de si mesmo;

c) enquanto ser, sem devir, imutável em si mesmo;

d) sem rupturas, e um *continuum* eterno;

e) em si mesmo subsistente e sustentáculo de tôdas as coisas;

f) acto puro.

E que é Vida? E que é Espírito?

Em sua pureza, têm os caracteres do ser, porque também são acto, e subsistentes no ser, que é acto. São pontos de ligação entre nós, existentes, e o Ser no qual nos imanentizamos, e que nos transcende por dignidade e primordialmente, mas que a êle nos ligamos pela Vida, que participamos, e pelo Espírito, que, através da simbólica das religiões, é o Cristo em nós dos cristãos, o *atman*, que é o espírito de Brahman dos hindus, o *Tau*, que indica o caminho para o Ser Supremo, e dêle é participante.

A Vida e o Espírito não se reduzem ao corpóreo, que não os explica.

Torna-se agora claro que o estético está no captar o corpóreo como símbolo, e o místico no penetrar na estética do simbolizado. E nós somos o caminho de nós mesmos, o caminho que nos leva ao mais profundo. E podemos alcançá-lo, porque já o temos em vida e espírito em nós.

Eis o que tôdas as grandes religiões dizem e compreendem. E o caminho de Deus em nós, chama-se

LIBERDADE

Examinemos êste tema; êle é inesgotável. Mas diremos alguma coisa sôbre os primeiros degraus para alcançar o mais longínquo.

O ser, enquanto ser, é único, é livre; pois, se não o fôra, outro teria que delimitá-lo, e êle não é limitado, porque o Ser não tem fronteiras nem marcas.

O Ser é totalmente êle mesmo e infinito, porque nada o finitiza; é plenitude, é liberdade.

Mas, e nós?

Se imaginamos um corpo em movimento, que parte de A para B, êsse movimento pode ser:

a) em linha recta, directamente uniforme para B; ou

b) numa linha mixta, multiforme, para B.

Há entre os dois uma diferença importante, pois há graus que devem ser considerados.

Aceitemos que tal movimento se dê por fôrça de uma atração. Se assim considerarmos, no caso *A*, há um domínio absoluto da atração; no caso *B*, há choque e luta entre fôrças diversas e contrárias. Se se desse uma igualdade nessas fôrças contrárias, poder-se-ia dar um *impasse*, e o corpo permaneceria estático.

Mas tal se dá quanto aos sêres vivos, que *escolhem* uma ou outra solução, por que dispõem de fôrças em *reserva*, que

podem ser utilizadas para sair do "impasse", o que revela a "autonomia" do ser vivo.

Aceita essa autonomia, estamos palmilhando o caminho que nos leva à compreensão da *liberdade*, em nós. Mas ainda não é a *Liberdade*.

* * *

Na liberdade, para o homem, é necessário o equilíbrio entre a *excitação* para defender os seus direitos, e a *inibição* para não ofender os dos outros.

Há dificuldade de obter êste equilíbrio. Daí a necessidade da presença de um acumulador central das forças psicológicas, e o hábito de utilizá-las para regulamentá-las.

Oscilações se observam nesse acumulador, como quedas de nível, bruscas às vêzes.

Assim se manifesta em nós a liberdade? Mas esta ainda não é a *Liberdade*.

* * *

"Sou livre no querer, quando posso querer como *eu* quero, embora êsse mesmo eu seja determinado com absoluta necessidade", diz Maximilian Beck.

Será essa a liberdade que procuramos? Essas é a pálida luz da liberdade, não a liberdade como a queremos.

"Tôdas as naturezas servís sabem mandar: e todos os tiranos e déspotas possuem natureza de escravos. O autêntico nobre, o senhor pròpriamente dito, não pode nem mandar nem obedecer." (Maximilian Beck, "Psicologia", pág. 225).

Essa liberdade já é um traço de dignidade superior do homem.

Mas ainda não é essa a liberdade que procuramos.

* * *

Pavlov demonstrou que os cães dóceis são mais aptos ao trabalho, e fáceis de ser mandados, enquanto os criados livremente opõem-se fàcilmente às ordens.

Assim também os trabalhadores semi-escravizados são, quánto mais dóceis, mais aptos ao trabalho. Difícil, e quase sempre impossível, é tornar um cão escravo em *livre,* isto é, vencer o refluxo inato da docilidade e do servilismo.

Assim também quanto aos homens.

E por que ? Porque seus esquemas não lhe dão a plenitude desejada. Mas a Liberdade que queremos é plenitude.

* * *

Caracteriza-se o homem por captar as possibilidades das possibilidades, e êsse poder é uma das características funcionais peculiares, próprias do seu espírito.

Quando o homem conheceu a *necessidade,* conheceu contemporaneamente a liberdade. Quando sentiu a necessidade, captou a liberdade como possibilidade; pois ao ter consciência de sua necessidade quis *libertar-se* das suas condições.

Não poderia surgir o esquema de liberdade se não fôsse capaz de captar as possibilidades e conhecê-las, não por intuição sensível, mas por intuição eidética.

Quando passou do desejo para o *querer libertar-se,* já se estructurara a *possibilidade,* agora virtualidade da libertação.

Por isto o homem conhece a técnica e nela pode progredir.

Sem necessidade, não conheceria a liberdade, eis o aspecto dialéctico. O factor econômico, como necessidade, unilateral e formalmente considerado, seria mera abstracção, porque não levaria à acção progressiva, se não conhecesse o homem a possibilidade de superar-se, de libertar-se desta ou daquela necessidade que êle objectiva, ou de poder reduzir a sua ditadura.

Mais uma vez, aqui, temos a contemporaneidade dos factôres reais e ideais, dialècticamente dispostos para construir a concreção humana.

Mas ainda essa liberdade não é a Liberdade que procuramos e desejamos.

* * *

A personalidade afirma-se na *singularidade,* e nesta a necessidade da liberdade.

Só podem desabrochar, crescer personalidades e, portanto, singularidades, onde houver liberdade. Disso sabem todos os opressores.

"O homem é um efeito dotado de livre-arbítrio. Por isso, pode não respeitar essa moderação, êsse "justo meio", essa norma de ser, ou melhor essa norma de acção que se lhe impõe. Entre a disposição da causa e a realização do efeito, há um laço de necessidade, mas sem exclusão da liberdade" (Isaye).

É alguma coisa, mas ainda não é tudo. Essa liberdade, que não se exclui, é a que nós procuramos.

A liberdade, que procuramos

Se olharmos um pouco de água que escorre, nela veremos a necessidade, a obediência ao princípio de causalidade. Mas esta água encontra um obstáculo que a suspende em sua carreira. Também nesse obstáculo veremos a necessidade; êle também obedece ao princípio de causalidade.

Mas se formos nós quem opõe êsse obstáculo à água, há já uma distinção que se impõe fazer.

Podemos explicar todos os nossos actos, se o quisermos, como obedientes ao princípio de causalidade. Mas temos de convir que ao sabermos que podíamos opor um obstáculo à água, sem ofender à lei de causalidade, e fazendo o braço obedecer à nossa vontade, também sabemos que êle não ofendeu essa mesma lei, mas sabemos que neste acto de escolha, em que *opusemos* uma necessidade a outra necessidade, para contê-la ou para superá-la, praticamos um acto livre.

E poderíamos até afirmar que liberdade é poder opor à necessidade outra necessidade.

Pensar e reflectir sôbre si mesmo, já é um acto de liberdade.

No momento em que o espírito humano pôde desdobrar-se, para transformar-se em objecto de si mesmo, nesse instante, o homem criou para si a liberdade.

É tão livre e tão inapreensível no conhecimento o espírito do homem, que êle não se funda num mero relacionamento de sujeito e objecto.

Ao conhecer, podemos conhecer que conhecemos, podemos conhecer que conhecemos que conhecemos, e assim indefinidamente... Sempre podemos colocar-nos fora dêsse relacionamento, sempre podemos ultrapassar o esquema do dualismo antagônico do conhecer, colocando-nos sempre além dêle.

E afirmamos a liberdade quando a queremos, porque querer a liberdade é querer superar os limites, e como o limitado poderia considerar a possibilidade do não limite?

E ao considerá-la não é criar a sua superação? E ao criar a superação da necessidade, não é já ter a liberdade?

Se estivéssemos totalmente envoltos e imersos na necessidade, como poderíamos pensar na liberdade?

É essa a liberdade que não morre, é essa a liberdade do Espírito e da Vida, que em nós se afirma, a que almejamos, e essa em nós é o transeunte, mas há em nós o que não passa, o que em sua pureza não sofre a acção das contigências, o que ultrapassa as limitações dos entes prefixados.

Em nós Vida e Espírito são liberdade. E quem nos impedirá ganhá-la se o quisermos.

Não está às nossas mãos? Pois não a temos em nós, afirmativa sempre, indicando-nos o caminho?

Mas êsse caminho é religião, dizem. Pois que o seja. Mas o que não podem negar é que temos concreta e verdadeiramente essa eternidade que nos acompanha, e o caminho para alcançá-la está em nós.

E se há amarras que nos prendem, se há condicionalidades que nos limitam, sabemos que a Vida e o Espírito nada sofrem por essas limitações; são eternos como o acto, livres como o acto, que é o ser, o Ser Supremo que há em nós, e que podemos alcançar.

Podem uns negá-lo, e não o quererem. Podemos frustarmo-nos à salvação, que é a vida plena de nosso espírito. Mas podemos alcançá-la.

É demais evidente para negá-la, porque ela não recebe restrições de nossa ignorância nem de nossa incompreensão.

Nós tomamos consciência dêsse supremo poder. E essa consciência é o caminho do caminho que temos em nós.

Por que desesperar se somos limitados, se também somos ilimitados? Por que desesperar de nossa necessidade, se temos também o que a ultrapassa?

A vida, que há em nós, não morre, porque o que morre é o corpóreo.

A vida não é o contrário da morte. A morte é desagregação do composto. A vida é da simplicidade do acto, da primordialidade eterna. Temo-la, e não a perderemos mais.